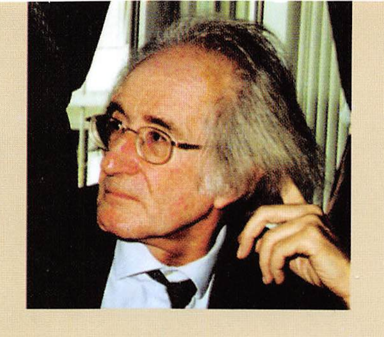


الصدام داخل الحضارات

التفاهم بشأن الصراعات الثقافية

ديتر سنغاس

ترجمة شوقي جلال



لمحة عن المؤلف

ديبتر سنغاس

أستاذ العلوم الاجتماعية – جامعة بريمين – ألمانيا، دَرّسَ العلوم السياسية وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ بجامعة تونبجن– كلية أمهرست – جامعة ميتشيجان وجامعة فرانكفورت. كلية أمهرست – جامعة ميتشيجان وجامعة فرانكفورت. وزميلاً بمركز الشئون الدولية بجامعة هارفارد حتى عام ١٩٧٠.

شغل أيضًا منصب أستاذ العلاقات الدولية بجامعة فرانكفورت فى عام ١٩٧٢ وظل بها حتى انتقل عام ١٩٧٨ إلى جامعة بريمين؛ حيث عكف على بحوث قضايا السلم والصراع والتنمية وعمل أيضًا مدير البحوث بمعهد بحوث السلم بفرانكفورت فى الفترة (١٩٧٠–١٩٧٨).

صدرت له دراسات عديدة فى العلوم السياسية وقضايا السلم والتنمية من بينها كتيبات فى قضايا معرفية محددة علاوة على دراسات أشرف على تحريرها منشورة باللغة الألمانية وبالعديد من اللغات الأجنبية نذكر منها:–

التجربة الأوربية (١٩٨٥) والصدام داخل الحضارات (٢٠٠٢).

حصل على جائزة بحوث السلم الدولية عام ١٩٨٧.

ديتر سينغاس أحد أهم المنظرين الراديكاليين الألمان الذين أسهموا إسهامًا عظيمًا فى دراسات التنمية، والأمن و السلام، وديتر سنغاس باحث مهم تستحق كتاباته أن يطلع عليها الكثير من القراء. يقدم هذا الكتاب تفسيرًا فاهمًا و مثيرًا للجدل لتعددية الثقافات، و ردود فعلها تجاه الحداثة، و صدام الحضارات، و إمكانية الحوار والتسامح بين الثقافات، و الكثير من غير ذلك. الكتاب إسهام مهم لنقد النزاعات الجوهرية فى الثقافات.

بوب جيسوب. أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر.

لقد قدم كتاب «سينغاس» إسهامًا مهمًّا فى إحياء الدراسات المعنية بالحضارات و النظام العالمى ويرفض المؤلف الموضة الفكرية القائلة بأن الحضارات كيانات ثابتة وغير قابلة للتغير وأن الصدام قدر لا فرار لها منه، ويشير إلى اتجاهها نحو عدم التكافؤ كما يركز على الجانب الأخر على ديناميات تطورها من خلال الصراعات الداخلية للأفكار والمصالح فيما يخص كيفية التغلب على الفوضى فى المجتمعات التى تموج بالتغيرات.

روبرت و. كوكس، جامعة يورك، كندا.

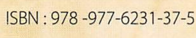
هذا الكتاب إسهام مهم و مثير للجدل فى المناظرات المعاصرة المهمة التى أثارتها النظريات المؤثرة التى قدمها فرانسيس فوكوياما فيما كتبه عن نهاية التاريخ و صمويل هنتينجتون فيما كتبه عن صدام الحضارات. يبحث ديتر سينغاس بعض أهم القضايا السياسية التى نواجهها اليوم مثل :

- كيف تتأقلم المجتمعات مع التعددية؟
- هل يمكن أن يكون التسامح حلا ناجحا؟
- ما دور «الثقافة» فى الصراعات الراهنة التى توصف بأنها وليدة الثقافات؟
- هل ستغرق السياسات العالمية في القرن الحادي و العشرين فى الصراعات الثقافية على مستوى كبير؟

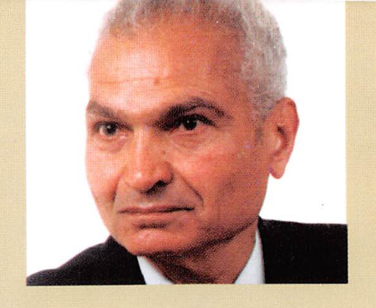
يستكشف ديتر سنغاس هذه الأسئلة فى سياق المناطق الثقافية الرئيسة خارج منطقة الغرب – فى الفلسفة السياسية الصينية، و الإسلام، و البوذية و الهندوسية – و يمضى فى تأمل إمكانية ظهور شكل بناء من أشكال الحوار بين الثقافات، إن النهج المميز و الراديكالى الذى ينتهجه سينغاس مواكب للأحداث و ذو أهمية شديدة لكل العاملين بالسياسة، و العلاقات الدولية، و العلوم الاجتماعية، و الدراسات الثقافية. و دراسات التنمية، و الديانات، و الاقتصاد السياسى الدولى.




البيليوغرافيا . مواضيع عامة
الفلسفة، علم النفس
الدين وعلم اللاهوت
القانون والعلوم الاجتماعية والعلوم التربوية
العلوم الطبيعية والدقيقة/ التطبيقية
الفنون، والألعاب والرياضة
الادب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة


ISBN : 978 -977-6231-37-5
٢٢٤ صفحة

تصميم الغلاف :أيكون للدعاية و الإعلان



لمحة عن المترجم

شوقي جلال

من مواليد القاهرة ٣٠ أكتوبر ١٩٣١، عالم سياسي واجتماعي وله ترجمات في عدة مجالات مثل الفلسفة والعلوم السياسية وعضو لكل من المجلس الأعلي للثقافة بالقاهرة والمجلس الأعلي للمعهد العربي العالي للترجمة - جامعة الدول العربية - بالجزائر.

ترجم العديد من الكتب لسلسلة عالم المعرفة بالكويت، كما ترجم أيضًا للعديد من المؤسسات ودور النشر العربية.

أثرى المكتبة العربية باثنى عشر مؤلفًا سياسيًا وتاريخيًا واجتماعيًا وله أوراق بحث في ندوات ومؤتمرات ومقالات ثقافية وفكرية وله أيضًا أكثر من خمسين كتابًا مترجمًا.

حصل على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمى- الترجمة عام ١٩٨٤.



الصدام داخل الحضارات

التفاهم بشأن الصراعات الثقافية

ديتر سنغاس

الصدام داخل الحضارات "التفاهم بشأن الصراعات الثقافية"

تأليف / ديتر سنغاس

الطبعة الأولى 1429 هـ - 2008م

حقوق الطبع محفوظة كلمة www.kalima.ae

ص.ب 2380 أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة هاتف 26314468 971 + فاكس 7912631462 +

دار العين للنشر www.elainpublishing.com

الإدارة : 97 كورنيش النيل - روض الفرج - القاهرة

تليفون: 24580360 2+ فاكس: 24580955 2+

المدير العام: د. فاطمة البودي

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٠٨/٥٤٨١

ISBN: 978 - 977 - 6231 - 37 - 5

هذه الترجمة العربية لكتاب : Dieter Senghaas – Zivilisierung wider Willen

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1998

إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وتعبّر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف، ولا تعبّر بالضرورة عن آراء الهيئة.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لكلمة .

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر .

الصدام داخل الحضارات

التفاهم بشأن الصراعات الثقافية

ديتر سنغاس

ترجمة

شوقي جلال





فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصرعات الثقافية/ تأليف ديتر سنغاس؛ ترجمة شوقي جلال .
الإسكندرية: دار العين للنشر، (2008، 248 ص ب24 سم)
بتدمك: 5 37 9231 977 978
1 – الصراع الثقافي
أ . جلال ، شوقي (مترجم)
ب. العنوان

٣٠١,٢١

المحتويات

الباب الثاني

هل هو صدام ثقافات ؟

الباب الثالث

الاتصال بشأن الثقافات



مقدمة المترجم

حفل النصف الثاني من القرن العشرين بأحداث وتحولات فكرية وسياسية مهمة تنذر بتحول جذري في المنظومة العالمية وفي الفكر السائد والموروث عن حقبة التنوير الأوروبي.

نذكر من بينها:

١ -نهاية حقبة الاستعمار الأوروبي.

٢ -ثورة الشباب عام ١٩٦٨ وتجلياتها فيما ظهر من تيارات فكرية أبرزها المراجعة الفكرية، وشيوع الشك في الموروث الفكري والقيمي عن أوروبا النهضة والتنوير. واقترن هذا بالحديث المتواتر عن النهايات أو المابعد ... نهاية الفلسفة (أي المذاهب الموروثة عن أوروبا وليس نهاية التفلسف)، نهاية الرأسمالية، نهاية الماركسية... ما بعد الحداثة ... إلخ، والحديث عن النسبية الثقافية ومن ثم رفض القول بالماهيات الكلية الثابتة، ورفض المركزية الغربية التي تعني من بين ما تعني أن حداثة الغرب هي المبدأ والمنتهى للحداثة والتحديث وللثقافة والحضارة، وأن حداثة الغرب هي الذروة والغاية للفكر الإنساني والتنظيم الاجتماعي؛ ومن ثم هي نهاية التاريخ، أو هنا بلغ التاريخ أوجه ولا مزيد.

وتضمن هذا كله صراعًا وتوترًا ضد كل مستحدث، ودفاعًا عن التفكير الأوروبي أو الغرب. ورأت الولايات المتحدة في نفسها وريثًا شرعيًا للمحورية الغربية بعد "أوروبا القديمة"؛ ومن ثم تصدرت لإنجاز رسالتها بمحاولة تفنيد الرؤى والتيارات الجديدة، وتأكيد تفوق الغرب وأهليته لقيادة الإنسانية، وتدني غيره من شعوب ومجتمعات عليها الانصياع والاتباع.

وبرز على السطح من جديد الحديث عن الثقافة باعتبارها العامل الحاسم في حركة ورؤى المجتمعات، وأنها تعبير عن ماهيات اجتماعية لا تتغير شأنها شأن الجينات. ومن ثم فإن المجتمعات المتقدمة هي كذلك بحكم ثقافتها أو ماهيتها الثقافية، وأنها لهذا هي المؤهلة تاريخيًا وإنسانيًا لبناء حضارة. واستطرادًا مع هذا فإن المجتمعات غير الغربية ليست أهلاً لبناء حضارات متقدمة، وذلك بحكم الماهية الثقافية الثابتة لكل منها. وإذا شاءت التحضر، بناء حضارة؛ أي إن شاءت المستحيل وغير الطبيعي بالنسبة لطبيعتها؛ فإن عليها أن تحذو حذو الغرب أو أن تنقاد للثقافة الأحق بالسيادة والهيمنة. ويجسد هذه النظرة، كمثال، ما قاله عالم النفس والفيلسوف سكينر "مثلما أن تطور الأنواع والصراع من أجل البقاء أفضى إلى سيادة نوع من الأنواع، كذلك فإن تطور وصراع الثقافات يفضي طبيعيًا إلى سيادة الثقافة الأفضل". ويعني هنا الثقافة الأنجلو ساكسونية أو الأمريكية.

لم يكن الحديث عن صراع الثقافات / الحضارات جديدًا على الساحة الفكرية العالمية، ذلك أنه منذ بداية عصر الصناعة ردد كثيرون من فلاسفة الغرب كيف أن الغرب هو ذروة الحضارة والإبداع والعبقرية؛ وهو غاية ومنتهى البناء الثقافي العقلاني، ولكن الجديد هذه المرة جاء بعد ثورة الشباب عام ١٩٦٨ وبعد استقلال المستعمرات عن الهيمنة الأوروبية، هنا بدأت شرائح من مثقفي أوروبا في الثورة على الفكر الموروث عن الغرب سواء الفكر الرأسمالي أو الاشتراكي؛ وبدأت المطالبة بالمراجعة الجذرية لكل هذا الموروث واحترام ثقافات شعوب المستعمرات. وهنا أيضًا بدأت هذه الشعوب تستعيد وعيها التاريخي وتلفظ الرؤية التاريخية التي كتبها الغرب عنها، ورأت أن تاريخها ليس ما كتبه الغرب؛ بل ما سطرته الشعوب بنضالها وصراعها من أجل البقاء والبناء. ومن ثم فإن إعادة كتابة التاريخ بعقل مستقل بداية

لاستعادة الوعي بالذاتية القومية واستقلال الفكر استكمالاً للاستقلال السياسي والاقتصادي.

وشهدت أوروبا بعد ثورة الشباب مراجعات لمناهج تدريس التاريخ في الجامعات. و لم تحدث هذه المراجعات بناء على مطالبات أكاديمية من داخل الجامعات؛ بل بسبب وبفضل جهود ثورة الشباب لتصحيح الأفكار القائمة على المركزية الغربية. وكان هذا صدى لهزيمة فرنسا وغيرها من قوى الاستعمار ونهاية الإمبراطوريات الأوروبية.

وانتقلت ثورة الشباب ومطالباتها من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مع مطلع التسعينيات. وظهرت تيارات شبابية وأفريقية داخل الولايات المتحدة تطالب بالحقوق المدنية للجميع على قدم المساواة؛ أى المساواة المدنية بين الأنجلو ساكسون وبين غيرهم من بيض وسود. واشتعل الجدل من أجل المطالبة بتعديل مناهج تاريخ الإنسانية ومكانة الحضارة الغربية ودورها المزعوم في نشوء الحضارة الإنسانية وحقها فى الهيمنة. وظهرت دراسات عديدة تدعم هذا التوجه على أيدى باحثين أفارقة أمريكيين وكذا على أيدي تقدميين أنجلو ساكسون. ونذكر هنا كتابي: "أثينا إفريقية سوداء" تأليف مارتن برنال و "التراث المسروق" تأليف جورج جيمس وهو أمريكي أسود.

وتوزع الجدل بين عدد من القوى:

١ -**المحافظون**: ويرون في تعديل مناهج التاريخ نهاية لحضارة وتسيد الغرب وتبديدًا للحلم الأمريكي والمجتمع الأمريكي العظيم وحقه في الولاية على العالم.

٢ - **التقدميون من أساتذة التاريخ ومعهم الشباب المتمرد**: وطالب هؤلاء بضرورة تعديل مناهج تاريخ الحضارات وتأكيد مساهمات الشعوب دون تمييز، كل بقدر في بناء حضارة إنسانية واحدة وإن تعددت مراكزها. ومن ثم يلزم إعادة صياغة تاريخ العالم ومناهج تدريس التاريخ.

وشنت الدوائر المحافظة حربًا شعواء لا تزال مستعرة ضد هذه المطالبات الثورية

بحجة الدفاع عن حق الولايات المتحدة في السيادة والهيمنة.

وفي هذا السياق ظهرت دراسة "صدام الحضارات" لمؤلفها صمويل هنتنجتون في صورة مقال على عجل أول الأمر ثم كتاب. وكذا كتاب "نهاية التاريخ" تأليف فوكوياما، وغيرهما.

وهنا يمثل كتاب "الصدام داخل الحضارات" تأليف المفكر التقدمي ديتر سنغاس ردًا ونقدًا حاسمين ضد دعاوى المحافظين الجدد الأمريكيين. ولهذا حرصنا على تقديمه للقارئ العربي بدلاً من العيش أسرى كتاب روج له الإعلام الأمريكي. ويحدونا الأمل في أن يكون منطلقًا لتوجه جديد بعيدًا عن التبعية الفكرية للغرب أو الانجرار إلى سجال زائف حول قضايا زائفة ومفتعلة تستنفد جهدنا بينما الغرب يجني الثمرات.

ويقدم سنغاس رده بالغ الأهمية ضد هنتنجتون ومن سار على دربه التزامًا بالمنظور الأوروبي؛ إذ يؤكد أن ما تعانيه بلدان المستعمرات السابقة عانته بلدان الغرب في الماضي. معنى هذا أن مظاهر التخلف الثقافي ليست حكرًا على مجتمع دون آخر في التاريخ. وليس صوابًا الزعم بالماهية الثابتة لثقافة اجتماعية ما. وإنما تطور المجتمعات ونهضتها كفيل بإعادة صياغة وتجديد وتطوير البنية الثقافية بما يتلاءم مع حضارة العصر. ويؤكد كذلك أن خطوط المنازعات بين وداخل الثقافات / الحضارات هي خطوط منازعات اجتماعية اقتصادية في الجوهر والأساس. ويدفع بأن خطوط المنازعات هذه عرفها ويعرفها الغرب والشرق على السواء.

ويدعو سنغاس إلى ما يسميه فلسفة الحوار التفاعلي بين الثقافات. وتعتمد هذه الفلسفة مبدأ مراجعة تاريخ الغرب المثقل بالنزاعات (علاوة على النهج الإمبريالي) وأثرها الراهن على الاقتصاد السياسي الكوكبي. معنى هذا أيضًا أن المجتمعات المختلفة مطالبة بالحوار مع ذاتها ومراجعة نقدية لذاتها في التاريخ والحاضر والكشف عن العوائق التي تتخفى وراء مزاعم أيديولوجية تحول دون الحركة والتقدم. وتقضي هذه الفلسفة بالمواجهة عبر الحوار الصريح لحقيقة أزمة الغرب (وأزمة أي مجتمع) في داخله بدلاً من اختلاق خصوم من خارجه، هم أعداء وهميون.

وهذه دعوة تصدق على بلدان الغرب والشرق معًا.

إن مجتمعات المستعمرات السابقة تعاني مشكلات قاسية في تطورها وتنميتها ومن ثم فإنها تواجه في الداخل خطوط منازعات وصراعات ضد معايير وقيم "تقليدية" أو ضد نظم سلطوية تقليدية. ويكتسي هذا كله عباءة ثقافية سياسية تتوزع بين فرق متنازعة. وهنا يتعين الكشف عن الجذور الحقيقية للمشكلات من حيث الجوهر الاجتماعي / الاقتصادي / السياسي / التاريخي. ويمثل هذا النهج إشارة ذات معنى سواء إلى الغرب (الولايات المتحدة) أو إلى بلدان المستعمرات السابقة التي تطحنها أزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وتتأكد الأهمية الحيوية لهذه الإشارة خاصة بالنسبة للمجتمعات التي عجزت عن أن تشق طريق التحدي والنهضة وخدعتها رؤى المركزية الغربية.

إن الصدام حقيقة فى الداخل أولاً وأساسًا، أما التغيير فى الداخل فهذا هو الطريق أو بداية الطريق لتطوير المجتمع وتطوير الثقافة معًا. ولكن دون أن ينفي هذا قانون صراع الوجود ... صراع المصالح بين المجتمعات.

المراجع

- شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر– مكتبة مدبولى 1994.
- جورج جيمس: التراث المسروق– ترجمة شوقي جلال المجلس الأعلى للثقافة 1992.
- عزيز فهمي: إسقاط نظرية صدام الحضارات الناشر المؤلف – القاهرة 2006.
- Martin Bernal ; Black Athena

شوقي جلال

القاهرة: 2008



المقدمة

انطلقت على مدى السنوات القليلة الماضية داخل المجتمع الأكاديمي تكهنات بشأن الصراع الثقافي الدولي الوشيك أو المحتمل. وجاءت هذه التكهنات بوجه خاص على لسان جوهان جالتونج وصمويل هنتنجتون. ونلاحظ هنا أن الثقافات أو المناطق الثقافية أي الحضارات يجري تصويرها دائمًا باعتبارها مناطق اجتماعية مستقلة أو حتى قوى فاعلة رئيسية في السياسة الدولية. والملاحظ أيضًا أن تلك الافتراضات الزاعمة بأن الثقافة تمثل جوهرًا ثابتًا هي التي تحدد طابع الخطاب حتى في الحوار الثقافي اليومي المعني بالصراع بين الثقافات بدرجة أقل من اهتمامه بشن غزوة تعاونية دفاعا عن نقاط التماس الثقافي. وهكذا فإن معالجة الثقافات باعتبارها هياكل جامدة هو ما يفسر لماذا يجري التعامل في كل من الخطاب الأكاديمي والخطاب اليومي مع "الكونفوشية" و"الهندوسية" و"الإسلام" وكذا "الثقافة الغربية" باعتبارها وبشكل مطلق حضارات متمايزة أو مناطق ثقافية متمايزة، وكأنها ظواهر يمكن تحديدها والتعرف عليها في سهولة ويسر. وأكثر من هذا أننا نجد داخل المحافل الدبلوماسية الدولية، أن الافتراضات الزاعمة بجوهرية الثقافة هي السائدة دائمًا وأبدًا في الحوار الثقافي الدائر بشأن القيم "الآسيوية" و"الإسلامية" وكذا الغربية. وتجري مقارنة الكيانات الثقافية التي تبدو في ظاهرها متجانسة ومتسقة؛ بل وإبراز أحدها ضد الآخر - بأسلوب لا يختلف عن الأسلوب المتبع في الحوار الدولي بشأن حقوق الإنسان[1].

وهذا التناول يمكن فهمه في حدود أنه ييسر استطلاع وبيان ما من شأنه أن يكون بدون ذلك خليطًا من معلومات توضيحية يتعذر سير تحدرها بالكامل - أي بيانات وفيرة للغاية عن شواهد ثقافية بارزة هي حصاد التاريخ البشري برمته - أي أن هذا التناول يساعدنا على تصنيف ما هو غير مألوف في صورة فئات أبسط وأيسر للفهم قدر الإمكان.

وكم هو مغر في هذا الإطار أن نستخدم مصطلحًا مثل "الكونفوشية" الذي يقال إنه يمثل كل حضارة شرق آسيا، ومن ثم "نتجاوز" كل سلسلة المعتقدات المتناقضة والمحددة للثقافات والتي كانت يومًا ما سبب عداوات مرة (والتي لا تزال آثارها باقية جزئيًا ومحسوسة حتى اليوم)، وهكذا يصبح مصطلح الهندوسية مصطلحًا جامعًا؛ أي تعسفيًا بصورة واضحة ومصطنعًا في ضوء ما له من خلفية ثقافية غنية. ويصبح الإسلام بدوره كتلة متجانسة صماء (ولهذا السبب وحده يجري تفسيره على أنه خطر) على الرغم أنه من المسلّم به لدى أصحاب النظرة المحايدة أنه يتألف من فرق وأحزاب غلب التطاحن بينها على علاقاتها الودية. واللافت للنظر هنا أيضًا الصورة الذاتية التقليدية عن "الغرب" والتي طالما تبناها غير الغربيين كثيرًا دون تأمل وتفكير؛ إذ يجري تصوير الغرب على أنه ثقافة يجسدها، حسب الزعم السائد، التنوير والنزعة الفردية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية الكلمة والتعبير والتعددية وحرية الضمير والمساواة بين الجنسين وغير ذلك. بيد أن النزعتين العقلانية والليبرالية في أوروبا كان لزامًا عليهما الصراع ضد التقليد، و لم تتحقق لهما السيادة إلا في فترة متأخرة نسبيًا وبصعوبة بالغة. وهذه حقيقة يغفلها كل من الأوروبيين وغير الأوروبيين في تصورهم للواقع والتاريخ مثل حقيقة أن التنوير أفضى إلى ظهور تيارات فكرية وسياسية قوية مناهضة للتنوير ومناهضة للحداثة. ويمثل هذا كله جزءًا من الواقع الأوروبي مثلما هو جزء من التنوير نفسه.

وتأسيسًا على هذه المقدمات سيبدو واضحًا أن الجدل الثقافي الدولي الدائر حاليًا غير مثمر، ذلك لأن الفرض القائل بوجود رؤى عن الكون ونواميسه (رؤى كوزمولوجية) راسخة مكينة ومختلفة عن بعضها أشد الاختلاف داخل الأعماق

الروحية لكل حضارة إنما هو فرض غير واقعي تمامًا[٢]. وجدير بالذكر أن الحقيقة الواقعة تتجلى للمراقب المحايد في صورة مختلفة للغاية بوسائل عدة:

أولًا: الاختلافات، إن لم نقل الصراعات الداخلية، كانت قسمة مميزة لجميع الثقافات التقليدية قبل أن تعاني، وبزمن طويل، من ضغوط الحداثة الواردة من الخارج أو النابعة من الداخل. مثال ذلك أن الفلسفة الصينية، وقبل اختزالها فكريًا إلى "كونفوشية" الدولة، ازدهرت في داخلها بنية لمدرسة فكرية. كذلك الفكر البوذي الأصيل ما كان له أن تتضح صورته قبل تنوعه على نطاق واسع من خلال انتشار تعاليمه. كذلك الحال بالنسبة للهندوسية؛ إذ منذ بداية ظهورها وتعددية الآراء، خاصة ما يتعلق منها بالإلهيات تمثل قسمة أصيلة فيها. وجدير بالذكر أن مثل هذه التعددية لا يعرفها الإسلام؛ إذ أنه دين قائم على الوحي. ولكن هذا الدين اتسم أيضا وعلى نحو دائمٌ بوجود انشقاقات عميقة وتعدد واختلاف المدارس الفقهية. وبدأت في الغرب أيضًا منذ مرحلة باكرة عملية اختلاف روحاني بلغت ذروتها في النصف الثاني من القرن العشرين، ودعم الاختلاف بقوة ما شهده الغرب من نتائج لمرحلة غير مسبوقة من التحديث المجتمعي والاقتصادي والثقافي والسياسي.

ولم تكن عملية الاختلاف في الأشكال التقليدية لكل ثقافة على حدة مجرد عملية عرضية أو هامشية بأي حال من الأحوال؛ بل كانت تمثل عنصرًا جوهريًا في عملية تأكيد الذات ثقافيًا ودينامية تطورها؛ إذ بدون المواجهات الثقافية الحادة بشأن المبادئ الأساسية لكل ثقافة من هذه الثقافات – والتي تتجلى في صورة نزاعات بين مدارس الفكر المختلفة لأبنائها، كان من الممكن للبيِّنات الثقافية الأصلية التي تشكل النواة البللورية للعمليات التالية أن تبقى مجرد رؤى ذات أهمية محلية خالصة أو ربما غيبها النسيان. لذلك كان الصراع جزءًا متكاملًا، ونتيجة لها آثارها وتجلياتها بعيدة المدى بالنسبة لجميع الثقافات البارزة. إذ ساهم الصراع – وإن بدرجات متفاوتة – في تطور الوعي بالذات داخل الثقافات التقليدية، كما ساهم أيضًا بمعنى ما في تأمل واستبطان الذات[٣]. وخير مثال يوضح هذا بصورة مذهلة، وإن بدت غير شاملة، هو الفلسفة الصينية الكلاسيكية التي يمكن وصفها بأنها خلاف دائم أبدًا بشأن القضايا الأساسية المتعلقة بالنظام العام.

ثانيًا: أوروبا هي أول حضارة تواجه تحديات التحديث المادية والفكرية معًا. وإذا نظرنا إلى التطور التاريخي للحضارة الأوروبية، أو للجزء الغربي من أوروبا على الأقل من منظور مقارن سيظهر لنا وكأنه حالة استثنائية - حتى ليكاد المرء أن يقول إنه معجزة(٤). إذ يلاحظ أن أوروبا على خلاف الحضارات الكبرى غير الأوروبية لم تمض في مسارها عبر الطريق المسدود النمطي للتطور الذي سارت فيه الإمبراطوريات القديمة وثقافاتها(٥). نمت دينامية أوروبا من القاعدة إلى القمة من خلال أعداد كبيرة من قوى اجتماعية صغيرة ومتنافسة. ولم تكن القوى ذات الهيمنة والقدرة على الجذب تحت سلطتها تتمتع بقوة أكبر، إلا بصورة متقطعة بين الحين والآخر. وظلت كقاعدة ضعيفة نسبيًا مما ساعد الأمة - الدولة الكلاسيكية على الوصول إلى إنجازها الأخير ولكن بعد مئات السنين. وبذلت كل من هذه القوى الدينية أو الدنيوية التي كانت إلى حد ما صغيرة مفتَّتة جهودًا مميزة لتحقيق الاستقلال الذاتي سواء منها الأسر الإمبراطورية أو الملكية والارستقراطيات الرفيعة أو الدنيا وطبقات الفلاحين والمحليات والقوى الاقليمية أو الأوسع نطاقًا من الإقليمية والقوى الدينية المحلية (مثل من يشغلون مناصب بابوية أو أسقفية أو رهبانية). وجدير بالذكر أن تقسيم القوى السياسية والمنافسات الناجمة عن ذلك ساعد في مرحلة باكرة على الحيلولة دون ظهور حالات المركزية المفرطة غير الملائمة التي كان بالإمكان مشاهدتها (ولو على نحو دوري في أغلب الحالات) في الإمبراطوريات القديمة غير الأوروبية. ويعتبر هيكل أوروبا في فتراته الباكرة والكلاسيكية والإقطاعية حسب المعايير السائدة آنذاك هيكلًا متخلفًا وهامشيًا(٦). والملاحظ أنه قبل أن يهيمن الاقتصاد التنافسي الحديث بقرون (وهو الرأسمالية التنافسية) كانت المنافسة السياسية هي التي تصوغ شكل التطور الأوروبي وذلك من خلال المعارك الكثيرة التي بدأت في صورة نزاعات وصراعات صغيرة ثم تحولت تدريجيًا إلى صراعات سياسية إقصائية(٧). ولكن لم تقع هذه الصراعات على مستوى القارة كلها أبدًا وإنما ظلت على مستوى محلي، وكانت تفضي بين حين وآخر إلى انتصار الطرف الأقوى. وحدث كثيرًا جدًا حين كانت الانتصارات محدودة ويعقبها تعادل بين القوى المتصارعة أن أدت إلى سياسة مصالحة

وتوفيق سياسي – أي إلى مجموعة من "الضوابط والموازنات" على نحو ما نرى في الوثائق الأوروبية الشهيرة مثل الماجنا كارتا عام ١٢١٥م، وهكذا كانت التعددية قبل الحداثة، وقبل التنوير بزمن طويل هي جوهر وروح الواقع الأوروبي.

ويمكن القول إلى حد ما إن المنافسة السياسية في أوروبا قبل الحداثة كانت لها أيضًا آثار إيجابية على الإمكانات الإبداعية للمجتمعات المعنيّة. وصادف الإبداع تشجيعًا من التطور الذي حدث بعد هذا للاقتصاد التنافسي الذي امتد ليشمل كل المعمورة وليصبح أخيرًا ظاهرة كوكبية، بحيث جعل المنافسة الاقتصادية المنطق الجوهري الأصيل للمنظومات الاجتماعية. وهكذا ظهر تدريجيًا، خطوة بخطوة، نمط المجتمع الحديث الذي يحدد اليوم طبيعة الحياة في جميع المجتمعات الغربية وإن كان من المحتمل أنه الآن في سبيله إلى التفكك[٨].

وتتجلى نتيجة هذا التحول الممتد من المجتمعات الأوروبية التقليدية إلى المجتمعات الحديثة في موجة شاملة من التحرر البشري ليس لها نظير في تاريخ الإنسانية. وهذا أيضًا من الناحية التاريخية حدث تنفرد به أوروبا. ولزم عن هذا التحرر اختلاف متسارع وغير مسبوق في الثقافة الأوروبية. وهذه نتيجة منطقية تعادل الآثار المهمة التي كانت لعملية الاختلاف الثقافي السابقة على التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ومن ثم يبدو الانتقال إلى الحداثة أشبه بسلسلة سببية دورانية وتراكمية[٩].

وإذا نظرنا إلى هذا التحول الذي شهدته أوروبا من منظور بعيد المدى نجد أن له آثاره العميقة والشاملة بحيث كان من المستحيل التكهن بتطور أوروبا خلال الفترة التالية في ضوء تاريخها السابق. وإذا نظرنا إلى الأحداث الماضية بعد وقوعها نجد ما يغرينا بقوة لافتراض حدوث تطور خطي المسار للثقافة الأوروبية – ولكن الشيء الذي لا خلاف عليه هو أن التطور الأوروبي اتسم بالانقطاعات والابتكارات.

ثالثًا: حققت أوروبا في مسارها الحداثي توسعًا استعماريًا وإمبرياليًا مما ترتب عليه نشوء هياكل تابعة لها. ونتيجة لهذا وقع العالم غير الأوروبي تحت ضغوط تحديثية من الخارج وإن تباينت أزمنتها ودرجاتها ذلك أن البعض وقع تحت هذه الضغوط في فترة

باكرة بينما بعضها الآخر في فترة متأخرة[10]. واستطاعت ضغوط التحديث هذه أن تسود نظرًا لضعف قوة مقاومة المجتمعات التقليدية. ومع هذا كانت المقاومة لافتة للأنظار على الرغم من قمعها بالقوة عادة.

إذ يلاحظ في كل أنحاء العالم غير الأوروبي أن الهزائم الفعلية والوشيكة أثارت ردود أفعال مضادة فكرية وسياسية[11]. وتباينت نتيجة لذلك من حيث القضايا التي تؤكد عليها. ونجد أن من بين الخيارات المطروحة قضية محاكاة الغرب. وانعقد الأمل بذلك على اللحاق بالتطور الأوروبي، ثم إلحاق الهزيمة بعد ذلك بالغرب مستعينين بأسلحته. ونجد في مجتمعات كثيرة خيارًا آخر وهو إعادة التفكير من جديد في تراثها الخاص ومحاولة إحيائه وتجديده. وثمة خيار ثالث يتمثل في الجمع بين الاثنين الأولين بهدف الحفاظ على القيم الخاصة للمجتمعات مع العمل في الوقت نفسه على تبني التكنولوجيات والخبرات الجديدة. والخيار الرابع يعود إلى الظروف المواتية أكثر مما يعود إلى إرادة أصحابه: الابتكار باعتباره استجابة غير مسبوقة إزاء تحديات لا نظير لها.

وطبيعي أن الاستجابات في الواقع لم تكن كقاعدة عامة استجابات أحادية الخط والمسار؛ بل مزيجًا من المشروعات الفكرية المناهضة والممارسة السياسية. وكانت تعني جميعها من حيث الإدراك الذاتي للمجتمعات المعنيّة تحولًا عامًا للمجتمع. ويصدق هذا بخاصة بالنسبة للخيار الثاني أعني محاولة إحياء التراث ذلك لأن قيمة التراث هنا، على عكس الحال في المجتمعات التقليدية تخضع للفحص والتدقيق؛ مما يعني أنه لم يعد بالإمكان أخذها مأخذ التسليم. ونظرًا لأن أنصار كل اختيار من هذه الخيارات الثلاثة قيموا الموقف على نحو مختلف وحددوا لأنفسهم أهدافًا مختلفة فقد تصارعوا بالضرورة مع بعضهم بعضًا. وأشعل هذا فتيل الصراع الثقافي بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ حيث دارت حوارات ومعارك بشأن التنظيم الحديث للنظام العام، وأثارت بالحتم تساؤلات وقضايا خاصة بالثوابت الثقافية للمجتمعات التقليدية[12].

رابعًا: أصبح الجدل أكثر حدة واحتداما حيث جرت عمليات تحديث داخلية – أي اجتماعية واقتصادية نابعة من الداخل أو جرى عن عمد تقسيمها إلى مراحل نتيجة تحديات من الخارج. إذ أن هذه العمليات، حتى وإن كانت في أول عهدها

هشة للغاية في غالب الأحيان إنما تمثل تكرارًا للتجربة الأوروبية؛ أعنى استحداث إطار مجتمعي حديث بدلًا عن التقليدي وبخاصة الهيكل الزراعي[١٣]. ويلاحظ أنه حيثما عانى المجتمع من انهيار كمي درامي طويل الأمد في الزراعة – يبدأ أولًا بكميات صغيرة، ولكنه في بعض الحالات يزداد بمعدل مثير – تظهر طبقات اجتماعية حداثية مطابقة للمجتمعات الصناعية أو مجتمعات الخدمات: الإدارة العامة، وطبقة موظفي الدولة، ومنظمي المشروعات الخاصة والطبقات الوسطى والطبقات العاملة الصناعية، والآن حديثًا جدًا الطبقات المهنية التي ظهرت مع عملية التقدم الصناعي. وتتوافق هذه الطبقات الاجتماعية الجديدة مع قطاعات اجتماعية مختلفة لا تختلف كثيرًا عمّا هو حادث في أوروبا؛ حيث لكل طبقة مصالحها وهويتها الخاصة. وتقترن هذه العملية مباشرة بالتباين الثقافي. ونرى هذا التباين الثقافي مثله مثل المجتمعات الأوروبية مجسدًا في مجتمع يحظى بحراك اجتماعي متزايد مع تقدم عملية التحديث ويكتسب زخمًا خاصًا به.

بيد أن هذا الزخم مقترنًا بالنتائج المترتبة على عملية التدويل المتزايدة للمعلومات والاتصالات من شأنهما معًا أن يفضيا إلى موقف من موقفين محتملين. إذ نجد من ناحية وحيث تنجح عملية التطوير، يفضيان إلى تحديث ثقافي حتى داخل المجتمعات غير الغربية وكذا وعلى المدى الطويل إلى ظهور اتجاه عام نحو "ما بعد الحداثة" Postmodernity. ونجد من ناحية أخرى، حيث بدأ التطوير عملية أكثر إشكالية، يتصاعد الاثنان معًا ليبلغا ذروتهما في أزمة تطوير اجتماعي مع تفاقم حدة الصراع الثقافي. ويمكن أن نشهد الموقف الأول ماثلًا اليوم بخاصة في شرق وجنوب شرق آسيا، بينما نشهد الآخر على وجه التحديد في المنطقة العربية الإسلامية. إذ تتشكل في كثير من الحالات جبهات للقوى السياسية، كما يتفاقم الصراع الثقافي ليصل إلى مستوى الحرب الأهلية. ويحدث هذا نتيجة عملية تحديث مفككة وغير مترابطة وانطلاقًا من وقائع أزمة تطوير حادة. ونشهد في حالات منفردة، مثل حالة الجزائر، كيف أن المعارك التي خططت لها الجبهة قد تحولت في النهاية إلى حرب أهلية دموية امتدت سنوات.

وتتوافق العمليات الدينامية الداخلية في أي من الحالتين مع تأثيرات البيئة الدولية التي باتت مقاومتها أكثر فأكثر صعوبة. ونلاحظ في الحالات الإيجابية سالفة الذكر تسارع عملية التحديث الثقافي بفعل هذه التأثيرات نظرًا لأن لها أساسًا ماديًا حديثًا صلبًا يمكن أن تبني عليه. ونلاحظ في الحالة الثانية أن هذه التأثيرات الدولية تسبب اضطرابًا اقتصاديًا - اجتماعيًا عميقًا وكذا تشوشًا ثقافيًا. ولكن على الرغم من اختلاف نقط انطلاق كل من الحالتين إلا أن الأساس في كليهما الذي ترتكز عليه الثقافة التقليدية قد تآكل أكثر فأكثر و لم يعد بالإمكان القول بأنه سليم على حاله لم يمس. ويظهر بدلًا منه واقع مجتمعي تصوغه عملية التحديث التي قد تتباين من مجتمع إلى آخر ولكنه يتداخل ويغشى الأنماط الثقافية التقليدية خاصة الأعراف والعادات اليومية. وثمة احتمال بأنه قد يؤدي على المدى الطويل إلى تفككها.

وهكذا ينبغي أن يكون منطلق الحوار الثقافي الدولي هو عمليات الاختلاف والتباين التي تجري بالفعل داخل الثقافات التقليدية وتشمل عمليًا العالم كله. بيد أن عمليات الاختلاف الثقافي الحقيقية بما في ذلك ما يجري في الثقافات غير الغربية هي نتيجة تحديات خارجية المنشأ، ومحاولات التلاؤم معها ومرحلة التحديث المترتبة على هذه المحاولات. وسواء شئنا أم أبينا فإن هذه الضغوط الخارجية والداخلية تؤسس لعملية تحول ثقافي.

لذلك ليس لنا أن ندهش إذ نجد أن الدراسات الدولية عن الإطار القيمي Value–Profile للمجتمعات تؤكد أن التصدعات الثقافية البارزة حاليًا هي بالفعل تصدعات داخل الحضارات موضوع الحديث الآن، وكذا داخل كل مجتمع على حدة، وليست يقينًا فيما بينها(١٤). وتكشف الدراسات بخاصة عن أن الأطر العامة لقيم المجتمعات المتماثلة من حيث مستوى التطور في جميع الحضارات أميل إلى التشابه وليس الاختلاف. ويفيد هذا أن العامل الحاسم في كل إطار عام لقيم المجتمع ليس ميراث الحضارة موضوع البحث بل مستوى التطور الذي بلغه المجتمع. ونتيجة لهذا فإنه كلما اطرد تقدم عملية التحديث ازدادت صعوبة أن نستنتج من التوجه القيمي التقليدي للثقافة المهيمنة أصلًا ما إذا كانت القيم الفردانية أم الجمعية هي التي

لها الغلبة والسيادة في مجتمعات الحضارات المختلفة. ومن ثم فإن الأصوب هو أن نضع في الاعتبار درجة التحديث والنتائج المترتبة عليها وكذا نمط مرحلة التحديث الجارية.

ولكن قد يكون الفارق بين الإطار القيمي Value Profile لمجتمع ذي مستوى تحديثي عال وآخر أقل تحديثًا داخل حضارة واحدة أكبر كثيرًا من الفارق بين الأطر القيمية لمجتمعات تمر بمراحل تطوير متماثلة داخل حضارات مختلفة. وهذا وضع يمكن يقينًا التحقق منه ومستساغ سوسيولوجيًا. إذا حدث هذا فإن الحوار الثقافي الدولي الأحدث عهدًا سيبدو حوارًا غير واقعي. ذلك لأنه مبني على افتراض أطر قيمية نوعية ومتجانسة لكل حضارة على حدة وغالبًا ما يكون مستمدًا من ديانته الخاصة العالمية ومن صورته الفكرية للذات والتي يجري تأويلها على أساس أنها تعبير عن "الروح الثقافي" لكل ثقافة من الثقافات.

إذن ماذا ينبغي أن يكون الفرض البديل؟ إن عمليات التحديث في كل أنحاء العالم تفضي إلى تحول المجتمعات التقليدية، وتؤدي إلى ظهور طبقات اجتماعية جديدة وتحالفات قوى لكل منها مطالبها، وتيارات فكرية جديدة لها قواعدها الجماهيرية، ويلاحظ أن الضغوط الناجمة عن ذلك من أجل التكيف، وإحداث قطيعة مع الثقافة التقليدية، تفضي أيضًا إلى المزيد من الاختلاف الثقافي. وإذا كانت هذه حقيقة الوقائع الأساسية للحالة إذن فإن من الضروري بشكل مطلق أن نلتزم نهجًا أكثر دقة وتمييزًا ويضع في الحسبان التاريخ التطوري وخلفية السياق الخاص بالمجتمع. وحرى أن يتحدد السياق على أساس الدرجات المتغيرة وخصائص التحديث والحداثة؛ بل والأشكال الهجين من التراث والحداثة ومن مظاهر التشوش الناجمة عن التحديث.

ويرتبط هذا الرأي أيضًا مباشرة وعلى نحو وثيق بإحدى النقاط المحورية في الحوار الثقافي الدولي الدائر؛ أعني الخلاف بين "دعاة النظرة الكلية Universalists ودعاة النظرية النسبية أو النسبويون" في النظر إلى الثقافة، إذ بينما يؤكد الفريق الأول على دعوى الصواب الكلي والعالمي "للقيم الأوروبية" وبخاصة تلك التي تركز على حماية وحق حرية تطور الفرد نجد الفريق الآخر يبرز قيمة التوجهات التي تختلف

اختلافًا كبيرًا من حضارة إلى أخرى. ويؤكد بخاصة على الفارق بين القيم الفردية والجمعية. إذ بينما النزعة الجمعية، حسبما هو مفترض، تطابق الثقافات غير الغربية فإن الفردانية تقترن بأوروبا دون سواها.

بيد أن هذا السجال يفقد دلالته وأهميته إذا ما أخذنا الآراء المعروضة سابقًا مأخذًا جادًا؛ إذ يتعين أن ندرك هنا أن القيم الأوروبية بقدر ما تشير دون تحفظ إلى جميع البشر ومن ثم موجهة على نحو شامل، لم تحظ بالقبول في العالم الغربي إلا حديثًا جدًا بحيث تبدو لنا الآن وكأنها أمر طبيعي. وهاهنا، نجد الأوروبيين اليوم يفكرون ويشعرون على نحو مختلف عن أسلافهم في التاريخ السابق الطويل لأوروبا. وحرى بنا أن نتذكر أن الممارسة العملية لهذه القيم في صورة آليات مؤسسية تؤلف القاعدة للدولة الديمقراطية والاجتماعية الدستورية، لم تتحقق إلا في عهد حديث للغاية، وهكذا يبين لنا واضحًا أن "القيم الأوروبية" موجودة بفضل توفر طائفة من الظروف الحديثة والفريدة إلى حد كبير[١٥].

وثمة مواقف نسبوية – ثقافية راهنة نخص بالذكر منها تلك المواقف التي يتجلى بيانها واضحًا في المناقشات السياسية خارج أوروبا فيما يتعلق بالثقافات غير الأوروبية. وحرى فيما يتعلق بهؤلاء أن نضع في الاعتبار أن التوجهات الجمعية المفترضة تتطابق بشكل عام مع تلك التوجهات المميزة لأوروبا ما قبل الحداثة. كذلك نذكر عرضًا أن التوجهات الجمعية خارج أوروبا تفقد أيضًا أساسها عندما يبدأ إطار مجتمعي حديث في التشكل استجابة لدوافع خارجية وداخلية، وعندما يحدث هذا تنشأ وتتطور توجهات قيمية حديثة أو تنشأ، كما حدث في الحالة الأوروبية، توليفة من التوجهات القيمية مع ميل تجاه الفردانية.

وجدير بالذكر أن الجدل الراهن بين النزعة الكلية والنسبوية الثقافية سوف يبقى لسبب واحد فقط هو افتقاره لمنظور تاريخي وإغفاله لتزامن مراحل التطور الاقتصادية – الاجتماعية والثقافية غير المتزامنة. وثمة سبب ثان وهو أن الجدل يدور صراحة أو ضمنًا (كما نشهد كثيرًا) تأسيسًا على الفرض القائل بالنزعة الجوهرية الثقافية. هذا على الرغم من أن الأمر الضروري هو التزام نهج موقفي Situative Approach يضع في الحسبان كلًا من السياق والتاريخ التطوري[١٦].

أو لنقل بعبارة أخرى إنه على الرغم من أن القيم الأوروبية نشأت وتطورت داخل سياق خاص مميز (هو أساسًا في أوروبا الشمالية الغربية وفي بعض المستعمرات الإنجليزية التي تشكلت منها فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية) فإنها متلائمة بوجه عام ليس لأنها تملك التبرير الفلسفي المحكم المطلق الذي يدعمها (وليس ثمة شيء كهذا) بل لأن السياق الذي ظهرت فيه أصبح الآن كونيًا شاملًا. وهذا السياق هو الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة مقترنًا بالتفكك التدريجي للتوجهات القيمية الجمعية التقليدية ونشوء نزعة قيمية تعددية[١٧]. وأدى هذا إلى تحول القضية الأساسية إلى قضية كلية عالمية شاملة بحيث تواجهها جميع المجتمعات التي تمر بعملية التحديث، ألا وهي كيفية تيسير التعايش على الرغم من التعددية والتسييس واسع النطاق[١٨].

إن التحديث عملية غير يسيرة ومثقلة بالصراعات ذلك لأنها تضع موضع التساؤل الأساس التقليدي للتكاثر الاقتصادي ولأنماط التوزيع الطبقي الاجتماعي وللتوجهات القيمية الجمعية السائدة ومن ثم ونتيجة لهذا كله، التساؤل بشأن الأشكال التقليدية للحكم. ولقد حدث كل هذا في تاريخ أوروبا، ويتكرر اليوم في كل أنحاء العالم أمام أعيننا. إذ ها هي المجتمعات المهيأة للتحديث تتصارع في داخلها مع نفسها. ونلاحظ أنه كلما تقدمت عملية التحديث ازدادت صعوبة إمكانية أن تجد الفرق المجتمعية القديمة والحديثة أرضًا مشتركة لهوياتها ولمصالحها. وإنها يقينًا لن تجد هذه الأرض المشتركة على المدى الطويل لعملية التحولات. ونلاحظ كذلك في المجتمعات القائمة علىالتعددية بوضوح لا مراء فيه أن هذا التحول يضع كل هيكل النظام العام موضع التساؤل والحوار الصريح. وحيث تجرى عملية التحديث وتنشأ التعددية يصبح من أهم وأعظم المهام الثقافية، الكشف عن (أو حتى ابتكار) نظام عام يتلاءم مع حاجات كل فرد. ونظرًا لأن الثقافات التقليدية لا تعرف شيئًا عن هذا الشكل الحديث للتعددية فإن هذه المهمة تستلزم حتمًا مجابهة المجتمعات لتراثها التقليدي.

وأشرنا في هذا الكتاب إلى العملية سالفة الذكر باعتبارها "التحول إلى الحضارة كرهًا" أو "التحضر بشق الأنفس". وأعني بهذا أن الحضارات تدخل في صراعات

مع نفسها. وتتعلق "قضية التحضر" بالصراع الحديث. وإن قبول الكثرة والتعددية والتسامح وتأكيد أن الفرق المسيسة تجد حماية موثوقًا ويعتد بها من خلال الوسائل المؤسسية، وكل هذا يجب الاعتراف بأنه إنجاز لا نظير له حققته الحضارة، وبلغت هذه المشكلات مستوى حاسمًا في أوروبا التي اهتدت إلى حل لها بعد فترة طويلة من الصراع الداخلي. ووجدت هذا الحل في فكرة حقوق الإنسان وفي مفهوم الديمقراطية الدستورية وفي دولة الرفاه.

وتتكرر هذه المشكلات ذاتها اليوم وبصورتها نفسها في كل أنحاء العالم[١٩].

ترى ما هي الحلول المعقدة والمؤسسية والملائمة قبل كل شيء التي سوف يتم اكتشافها والاهتداء إليها في مناطق أخرى في ضوء التعقد المتزايد والمضطرد للمجتمعات والاقتصادات والثقافات ؟ فليس مستبعدًا التوصل إلى حلول بنائية بفضل الإنجازات الحضارية المطردة لتمثل إبداعًا ثقافيًا سوف يتحقق في ظل ظروف خارجية وداخلية أشد صعوبة من الظروف التي عاشتها أوروبا. وإذا نظرنا إلى التاريخ نلاحظ أن أوروبا اهتدت إلى الحل بعد فترة طويلة نسبيًا. وسوف يكون مفيدًا لو أن الحوار الثقافي الدولي الدائر وجه انتباهه إلى هذه المهمة الثقافية الملحة عالميًا، وتخلى عن تشديده على النزعة الجوهرية الثقافية التي لم تفد الحوار في قليل أو كثير.

ويهدف الكتاب إلى الإسهام وصولًا إلى حل لمثل هذه المهمة. وسوف نعرض تفصيلًا، كخطوة أولى، هذه المشكلات التي حددنا معالمها في هذه المقدمة. وجدير بالذكر أنني في الفصل الأول استخدمت عمدًا مصطلح "فلسفة ما بين الثقافات" Intercultural Philosophy، نظرًا لأن هدفي أيضًا أن يكون كتابي هذا مساهمة ضمن هذا الخطاب الجديد والمثير والذي تأخر كثيرًا[٢٠]. ويتبع هذا خمسة فصول أتناول فيها – على خلفية الدراسة المعروضة تفصيلًا – القضايا السياسية المتعلقة بتلك الحضارات أو الأقاليم الثقافية التي كانت دائمًا وباستمرار محور تركيز الحوار الثقافي الدولي الحديث. وسوف يبين لنا أن هذه القضايا تختلف فيما بينها اختلافًا واسعًا، مثلما تختلف كل ثقافة عن الأخرى وكذا المشكلات السياسية، والثقافية الاجتماعية موضوع حوارنا في الفصول من ٢ إلى ٦.

وطبيعي أن كتابًا يهدف إلى أن يكون مساهمة ضمن الحوار الثقافي الدائر عمليًا لا يسعه تجنب التعليق على فرضية أن ثمة خطراً يهددنا باسم "صدام الحضارات". وسوف نبحث هذه الفرضية في إطار نقدي في الباب الثاني من الكتاب (الفصل ٧). وسوف نعرض علاوة على هذا مفهومًا بديلًا (فصل ٨) والذي سنناقشه بتفصيل أكبر فيما يختص بالحوار الدائر بشأن "القيم الآسيوية (فصل ٩). ويجد القارئ في الفصل العاشر فوارق تحليلية خاصة بفكرة "الحروب الثقافية" والتي انتشرت على نطاق واسع في الحوارات الدائرة داخل العالم الأنجلو ساكسوني.

وأدعو في الباب الثالث من الكتاب إلى توجه جديد يلتزمه الحوار فيما بين الثقافات (الفصل ١١). وأقدم دعوتي وأنا واضع في الاعتبار خبرات عيانية إزاء هذه الحوارات. وإنني إذا كنت على صواب في فهمي لخبرات مماثلة، فإنني أرى أن هذه الحوارات ليست واجبة بالضرورة من منطلق خصوصيات تتعلق بي.

وآمل بالنسبة لهذه المناشدة وكذا للأطر الفكرية التي سوف أعرضها وأطورها على مدى البابين الأول والثاني من هذا الكتاب أن تفضي بنا إلى دراسة نقدية فاحصة للمقدمات الأساسية وللوسائل العلاجية الخاصة بالحوار الدائر فيما بين الثقافات.



الباب الأول

التعددية والتسييس "تحديات للثقافات"



(١)
فلسفة ما بين الثقافات اليوم

ليس لنا أن ندهش ونحن في عالم يتحول أكثر فأكثر إلى الاعتماد المتبادل بين المجتمعات أن نرى أن التحدي الفكري الجديد الذي يواجهنا هو نشوء فلسفة مبنية على أو نابعة من المقارنة بين الثقافات وهي ما أسميها فلسفة ما بين الثقافات. وبوسعنا أن نلاحظ نظيرًا لهذا في مجالات أخرى: إذ يبحث الآن المحامون الدوليون، على سبيل المثال، أمر صدور "قانون عالمي" لا يعتمد على مبدأ السيادة الفردية للدول. وأن يكون له سلطانه القضائي المستقل بعيدًا عن قانون الأمم أو القانون الدولي. ونعرف أن العولمة وآثارها التي امتدت إلى أصغر الوحدات الاجتماعية أضحت قضية تحليلية رئيسية في نظر علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة. وهذا علاوة على أن العلوم الاجتماعية تعيد تدريجيًا اكتشاف ونهج بحث قائمة على المقارنة باعتبارها منهجًا معرفيًا مثاليًا ييسر لهم منظورًا حقيقيًا عبر قومي أو دولي بل وكوكبي. ومن ثم، وفي ضوء المحاولات الفكرية المماثلة نرى أن "فلسفة ما بين الثقافات" ليست استثناء بل هناك نظائر لها[١].

بيد أن الأمر ليس فقط أن العالم أصبح أكثر اعتمادًا على بعضه بعضًا؛ بل أصبح اليوم مختلفًا تمامًا عمّا كان عليه على مدى القرون والأحقاب السابقة. إذ كان الفلاسفة آنذاك يتأملون بفكرهم وفاء لأغراض عملية ومنظومية تتعلق بالمشكلات الحياتية الأساسية. وتكشف لنا النظرة التاريخية عن أن غالبية الأفكار الفلسفية نشأت وتطورت في سياق المجتمعات التقليدية (أي قبل الصناعية) هذا بينما نرى

أن التحديات الفكرية الرئيسية في كل أنحاء العالم ناجمة عن سياق مختلف تمام الاختلاف. إذ نجد من ناحية أنها نتيجة التحول الجذري للمجتمعات التقليدية (ظاهرة تؤثر الآن على أربعة أخماس البشرية) ، ونجد من ناحية أخرى أنها ناجمة عن التغير المستمر للمجتمعات التي تمر بالفعل عبر عملية التحول هذه. وجدير بالذكر أنه في ضوء الجوهر النظري " السياسي والفلسفي " الاجتماعي لفلسفة ما بين الثقافات يغدو ضروريًا بشكل مطلق الاعتراف بأننا بصدد عملية غير مسبوقة تاريخيًا للتغير الجذري الكوكبي امتدت على مدى القرون الثلاثة الماضية ولا تزال، هذا إذا ما أردنا أن ندرك على نحو صائب وصحيح حقيقة التغيرات الناجمة وآثارها على فلسفة ما بين الثقافات. وسوف نناقش الآن هذه الظروف والتأثيرات.

النتائج الفكرية والعملية لعالم أعيدت هيكلته

تؤكد الإحصاءات الدولية الآن المعارف العامة التي تفيد أن عدد البشر في كل العالم ممن لا يزالون يعيشون على اقتصاد الكفاف آخذ في التناقص باطراد[٢]. ويلاحظ أن الخروج من الريف الذي بدأ في أوروبا منذ ١٧٥٠ ما يزال ينتشر فى أنحاء العالم. واقترن بطبيعة الحال بعملية بناء الحضر الآخذة هي الأخرى في الاتساع باطراد دون توقف في كل أنحاء العالم. وهذا ما تؤكده أحدث الوثائق الصادرة عن مؤتمر الموئل(٢) "Habitat 2" وهو آخر المؤتمرات الكبرى للأمم المتحدة في القرن العشرين. وطبيعي أن توحد القرى في دوائر إنتاج واسعة وتجمعات حضرية كبرى يعني توسعًا مهولاً للآفاق الذهنية للغالبية العظمى من الناس وتوسعًا في الفرص المتاحة أمامهم مثلما يعني اتصالات أكثر كثافة. وهذه لأول مرة في التاريخ تتوفر للعامة من الناس قدرة على تنظيم ما يتجاوز حدود المناطق المحيطة بهم مباشرة. ويقترن هذا التطور عادة بزيادة في التعلم وارتفاع معدل مستوى الأهلية والكفاءة للسكان والسماح لحدوث ما يسمى "ثورة المهارات". ويفيد هذا بدوره ليكون قاعدة لحراك اجتماعي صاعد. وأصبح الناس داخل هذه البيئة الجديدة عرضة للتعامل مع وسائل اتصال "ميديا" آخذة في التكاثر على مدى العقود القليلة الماضية. وتهيأت لهم بفضل ذلك إمكانية عقد مقارنات مع أساليب الحياة وتوقعات متوسطات الأعمار في أنحاء أخرى من العالم. ومن ثم ليس لنا أن ندهش إذ نرى أن كل هذه التغيرات الهيكلية والذهنية أدت إلى نشوء طلب مؤكد وملح على المزيد من المشاركة السياسية[٣].

لذلك يمثل الاشتغال بالسياسة جزءًا متكاملاً لعملية التحديث المجتمعي؛ مما يجعل بعض الخواص المميزة للمجتمعات التقليدية مثل الوضع الهامشي للسياسة واللامبالاة السياسية، ظاهرة من ظواهر الماضي. وجدير بالذكر أنه كلما كانت عملية التغيير أطول زمنًا وأبعد مدى أصبح ظهور المجتمعات المتشظية أو المفتتة التي تعيش مثل هذا التحول أكثر احتمالاً؛ حيث تتكاثر وتتعدد المصالح والهويات والأفكار المتصارعة حول معنى العدالة والمساواة و"الحق".

ويمكن وصف هذه العملية بأنها التسييس الأساسي أو الاشتغال بالسياسة بشكل أساسي؛ حيث تصبح كل المشكلات الاجتماعية سياسية في الأساس، وكل القضايا السياسية تصبح اجتماعية في الأساس. ونتيجة لذلك فإن الهياكل التي تمر بمثل هذا التحول أميل إلى أن تكون مثقلة بالصراع أو العنف، ويصبح التعايش السلمي بين الفرق قضية أساسية. وكيف يمكن للمجتمعات سواء الحداثية أو الآخذة بالتحديث، أن تتعلم العيش معًا في سلام وتوقف الحروب الأهلية لتغدو "عادية" أو مقبولة "كواقع حياتي"؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن لهذه المجتمعات أن تتعلم التعامل بأسلوب حضاري مع الصراعات التي لا مهرب منها والناشئة عن تعددية المصالح والهويات السياسية ؟[٤].

وغني عن البيان أن المجتمعات التقليدية لم تعرف التسييس الأساسي واسع النطاق للمجتمعات ذات الحراك الاجتماعي والحاجة إلى إدارة الصراع بشكل فعال ودون عنف في مدى واسع. لذلك لا غرابة في أن الفلسفة التقليدية (خاصة ما يتعلق منها بالنظرية السياسية والفلسفة الاجتماعية) لم تتعامل مع هذه المشكلة. لقد كانت الفلسفة إجمالًا في المجتمعات التقليدية في كل أنحاء العالم فلسفة مجتمع يسوده نظام حكم أبوي "بطريركي" ونظام حكم القلة المتميزة "الأوليجاركية" وسيادة كبار السن Gerontocracy. ولكنها قبل هذا كانت جميعها لا تؤمن بنظرة محورية كونية Cosmocentric. ونذكر بوجه خاص أن أساطير الحضارات الأقدم ترى "الكون بنظامه وقواميسه Cosmos" والمجتمع والناس في ضوء رؤية شمولية باعتبارها جميعًا وحدة عضوية. وتصورت العالم في وضع هرمي تراتبي أو هرمي ساكن محكم البناء والتنظيم؛ حيث الأدوار والسلوك الخاص بهذه الأدوار جميعها خاضعة

لتدبير سابق صارم. وبدا الفكر التاريخي دورانيًا أي يمضي في دورات ليس بالمعنى المستخدم اليوم أحيانًا، وإنما يرى أن هذه الدورات عود على بدء دائمًا وأبدًا إلى نقطة البداية ذاتها " أشبه بالإيقاع السنوي للطبيعة أو للوقائع الدورية في السياسة (مثال ذلك صعود الإمبراطوريات وبلوغها الذروة ثم سقوطها) [٥].

وإذا كانت المقدمات الأساسية للنظرة المحورية الكونية تقضي بأن الطبيعة والمجتمع، وبخاصة المؤسسات المجتمعية العامة والحاكمة، تشكل وحدة عضوية واحدة إذن لابد وأن نعتبر الصراعات ضربًا من الاختلال الوظيفي. لذلك يجرى تفسيرها على أنها "الاضطراب الأعظم تحت السماء"، والذي يجلب معه خطر الفوضى أو أنه تعبير عن فوضى قائمة بالفعل. ومن ثم يكون مفهومًا أن التفكير المناهض لذلك إنما هو مساهمة في سبيل التغلب على هذه الفوضى. وتصبح هنا الفلسفة وبخاصة الفلسفة السياسية أو الاجتماعية استراتيجية للتغلب على الفوضى واستعادة النظام الكوني.

وتزخر الكتابات الفلسفية في الصين القديمة بجهود مذهلة في سبيل هذه الغاية. ولا تزال بعض فقراتها معتمدة باعتبارها أهم المصادر المرجعية للفكر المناهض للفوضى[٦]. ولكن إذا صح لنا عقد مثل هذه المقارنة فإننا نسأل هل أعمال المفكرين نصف التقليديين ونصف الحداثيين الذين عاشوا بعد ذلك بألف وخمسمائة عام تختلف حقًا عن هذه الجهود الفلسفية الباكرة؟ ألا نلاحظ أن "فلسفة القانون" لهيجل والمنشور عام ١٨٢١ يركز أيضًا على القضاء على الفوضى؛ إننا نراه في أطروحته الفلسفية " التشريعية الثلاثية المشهورة يحل الروح الأخلاقية محلًا أوليًا وأساسيًا في "الأسرة". وحيث أنه استبق وراقب عن صواب اتجاه الحداثة فإنه يمضي ليشخص تباين الآراء والشقاقات داخل المجتمع "المدني" واقتران هذا بفقدان الجوهر الأخلاقي. ويخلص من هذا إلى أن "الدولة" هي تجسيد الأخلاق، والحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية.

وأيًا كان الأمر فإن الفلسفة التقليدية هي بالقطع فلسفة مفرطة التبسيط إذا ما نظرنا إليها في ضوء الواقع الحديث. وليس لنا أن نتوقع من الفلسفة التقليدية، خاصة فيما يتعلق بالنظرية السياسية أو الفلسفة الاجتماعية، تحليلات معقدة نظرًا لأن الوجه المعقد للحداثة كان غير معروف وقت كتابتها(٧).

التوافق مع الحضارة

ما هي إذن الإجابة الحديثة عن الواقع الحديث للتسييس كمبدأ أساسي؟ كيف يمكن التغلب على الفوضى الحديثة أو حالة القلق المتصلة في المجتمع الحديث؟

تاريخيًا بدأ الشعور بهذه المشكلة لأول مرة حوالي عام ١٧٥٠ في ذلك الجزء من أوروبا الذي بدأ فيه لأول مرة هذا التحول الراديكالي. وإذا عدنا بنظرنا إلى الماضي يمكن أن نفهمه على أنه بحث تاريخي بكل قوى المجتمع عن حلول لصراعات جديدة بدأت تدريجيًا تأخذ أبعادًا واسعة شاملة . ونشأت هذه الصراعات في المجتمعات التي بدأت تفقد تدريجيًا الأساس المادي والمؤسسي والفكري للوحدة أي التراتبية الهرمية الاجتماعية والبناء الثابت الذي كان يومًا ما خاصية مميزة لنظام حكم قديم.

ولقد كان ولا يزال الحل الحداثي "لمشكلة الفوضى" حلًا سداسيًا والذي يشتمل في صورته المثالية على العوامل الست التالية:

أولًا: نزع سلاح المواطنين المسيسين ومأسسة احتكار القوة لإلزامهم بالاشتراك في الخطاب وفي "سياسة المداولة والتشاور".

ثانيًا: شرعية احتكار القوة عن طريق سيادة قانونية تحدد قواعد اللعبة التي يمكن على هديها حسم الصراعات الدائمة والحتمية بشأن الهوية والمصالح المادية.

ثالثًا: الانتقال من المجتمعات التقليدية الحديثة يمهد الأرض لعدد من التوقعات التي تمثل دور كل فرد في المجتمع. ويؤدي هذا إلى ظهور سلسلة طويلة من الأنشطة المختلفة وظيفيًا، وتهيئ لكل فرد نطاقًا واسعًا من الأدوار التي من شأنها كقاعدة عامة أن تساعد على الحد من الصراعات وتفكيكها إلى نسب محتملة ومباحة وبذلك تدعم التحكم في المشاعر.

رابعًا: تظهر الحاجة إلى المشاركة الديمقراطية في المجتمعات التي تمر بمرحلة انتقال وذلك نتيجة لتزايد الحراك الاجتماعي. ولن يكون بالإمكان إغفال هذا المطلب إذا شاء المجتمع تجنب التراكم المعقد للصراعات الناجمة عن عدم المشاركة القسرية.

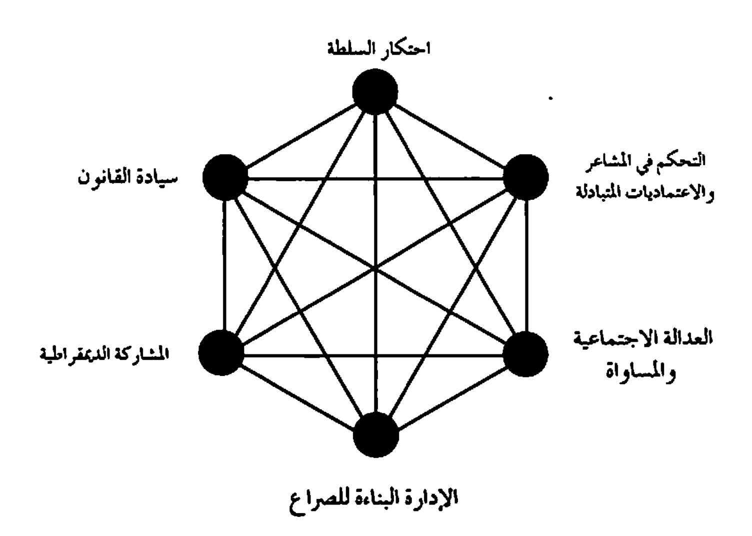
خامسًا: أكثر من هذا أن الحوار بشأن قضايا عدالة التوزيع والنزاهة أمر حتمي لا مناص منه في المجتمعات المسيسة وذات الحراك الاجتماعي. إذ بدون بذل الجهد في هذا الاتجاه ستظل القواعد والقوانين الحاكمة للخطاب العام وإدارة الصراع عاطلة من أي مضمون مادي ومن ثم غير شرعية.

سادسًا: يشكل تزامن هذه العوامل معًا الأساس لنشوء وتطور الثقافة السياسية للإدارة البناءة للصراع والتي تسود مجالات الحياة.

وجدير بالذكر أن أيًا من هذه العوامل الست، ناهيك عن توافقها معًا (باعتبارها السداسي الحضاري)[٨] لم يكن محددًا مسبقًا في الثقافة الأوروبية التقليدية (أو لنقل غرب أوروبا) ومن ثم فإن نشوء وتطور كل عنصر من مكونات هذا السداسي يمكن تفسيره باعتباره عملية غير مقصودة. ونعرف تاريخيًا أن نزع السلاح يأتي دائمًا نتيجة الانتصار أو الهزائم في المعارك. يهزم القوي الضعيف، ويؤسس ذو القوة المكين دعائم هيمنته وسيطرته على التابع الخاضع له. وتنبع سيادة القانون من التسويات التي ينتزعها أطراف الصراع. وطبيعي أنها لم تكن أمرًا ملزمًا بعامة؛ بل كانت بمثابة تنازلات لتكوينات ذات قوة هشة. إذ أن وجودًا مستقل الإرادة داخل بيئة محدودة ومفهومة بسهولة كان أفضل دائمًا من حياة رهن منظومات وظيفية تعمل

على مستوى واسع النطاق بعيدًا عن الواقع.

ويشير إلى هذا الاتجاه الاختلاف في المفاهيم بين العالم المنظومي والحياة اليومية، وهو الفارق المستخدم على نطاق واسع اليوم في النظرية الاجتماعية. وكذلك الحال بالنسبة للتشخيص الباكر لحالة "السخط" إزاء الثقافة (وهو ما عبر عنه فرويد) بالنظر إلى بيئة تصطنع من مثال "كل صغير جميل". إن التحكم في المشاعر لا يحدده مبدأ اللذة بل ضرورات الواقع المنظومي، ومن ثم مبدأ الواقع. علاوة على هذا نلاحظ أن الصراع من أجل مزيد من المشاركة واجه دائمًا مقاومة عنيفة. وغني عن البيان أن الصراع من أجل عدالة التوزيع والنزاهة في عالم تسوده مظالم وتفاوتات شاملة كان في الغالب صراعًا قاسيًا مريرًا ودمويًا. ولم يكن يسيرًا نهائيًا التنازل عن أي من الاثنين بل كان لابد من انتزاعهما معًا من أصحاب السلطة آنذاك، أخيرًا لقد كانت ثقافة الإدارة البناءة للصراع قادرة على الظهور فقط في ظل الظروف المواتية والمتمثلة في توفر كل العناصر الست واحدًا بعد الآخر ليصبح السداسي واقعًا تاريخيًا، وبحيث تتآلف عناصره في توافق وتعاضد ولتصبح أخيرًا مقبولة وجدانيًا وراسخة الجذور.



شكل (١-١) السداسي الحضاري

وهكذا فإن حضارة الصراع " أي التسوية البعيدة مبدئيًا عن العنف للصراع على الرغم من التسييس أو الاشتغال بالسياسة كأساس " لن تكون ممكنة إلا إذا توافرت هذه الشروط الضرورية الملحة.

وليس بالإمكان فهم العملية ذاتها إلا باعتبارها ناتج تاريخي لكثير من الصراعات التي نشبت داخل السياق الأوروبي في تتابع يطابق بشكل عام السياق سالف الذكر، وتمثلت النتيجة في مفترض ذهني لإدارة الصراع بالأبعاد الدستورية والمؤسسية والمادية. وصاغ هذا المفترض الذهني عقليات محددة مميزة، بحيث يؤلف في مجمله مصنوعًا حضاريًا. ويمكن الدفع عن حق بأن الخصائص التي نعزوها إلى التسييس الأصولي " من مثل ادعاء الوضع المطلق والتفرد الجزئي والتأكيد على هوية فريدة والفردانية في التملك ونزعة التأثير من خلال جماعات الضغط "Lobbyism " هي خصائص واضحة بل وبمعنى ما "طبيعية". هذا بينما التسامح وروح اللعب النزيه وضبط النفس والمشاركة في السلطة وإداراة التوفيق والقدرة على التقمص الوجداني مع الآخرين هي خصائص "غير طبيعية"، وأنها بشكل أو بآخر الناتج "المصطنع" لعمليات تعلم جمعية شاقة وعسيرة. ولنا أن نؤكد بأنه لم تكن جميع هذه الإنجازات الحضارية ممكنة – حتى في أوروبا – إلا بعد صراع مع الماضي وصراع قاس طويل ضد سطوة تراث أوروبا القديم. ونذكر أنه في البداية على الأقل صادفت هذه الإنجازات تسامحًا فاترًا ثم أصبحت مقبولة تدريجيًا، ثم تدعمت ورسخت آخر الأمر في مفهوم التسامح "المثالي" الذي يلخص الثقافة السياسية[٩].

لذلك نخطئ خطأ جسيمًا إذا ما فسرنا عملية إضفاء الطابع الحضاري على الصراع ليكون صراعًا حضاريًا حسبما نشهد في الساحة العامة داخل المجتمعات الأوروبية، بأنها تمثل جوهر الثقافة الغربية. إذ لم تكن المكونات الفردية للسداسي الحضاري ولا تركيبتها المشتركة عوامل محددة مسبقًا ووراثيًا في الثقافة الأوروبية. ويصدق هذا أيضًا وبالقدر نفسه على التوجهات القيمية التي تقترن اليوم في كل أنحاء العالم "بأوروبا" و/ أو "الغرب" أي العقلانية والفردانية والتعددية وغيرها. إذ أن هذه القيم هي أيضًا نتاج فترة متأخرة جدًا لعملية تطور ممتدة " ولا تزال موضوعًا للخلاف حتى اليوم. لذلك يبدو لي من باطل القول في ضوء التاريخ أن نتخيل، كما تخيل هوسرل عام

١٩٣٥ أن الأوروبيين سعداء الحظ بفضل نعمة الكمال الفطرية التي هيمنت على التغيرات الهيكيلية التي شهدتها أوروبا.

إذ يضفي على أوروبا، بقوله هذا، معنى للتطور يفضي إلى صورة مثالية للحياة؛ مما يجعلها بفضل هذا أهلاً لتغدو منارة مثل لؤلؤة وضاءة[١٠].

الانحسار الكوكبي لنزعة جوهرية الثقافة

الحضارة كرهًا / أو التحضر قسرًا وعلى مضض ، هذه النتيجة التي توصلنا إليها بعد بحث ودراسة نتيجة مهمة لأنها تناقض أساسًا فكرة جوهرية الثقافة. لقد شهد التاريخ الأوروبي (أو العالم الغربي على نحو أعم) صراعات ثقافية أفضت إلى نتائج لم تكن مقصودة. وتجرى صراعات مماثلة الآن في أنحاء أخرى من العالم حيث المجتمعات تمر وبدرجات مختلفة من الشدة بعملية التحول. وهنا تصبح المجتمعات التقليدية في حالة حراك وعاجزة عن تجنب عملية التحول السياسي الجارية. وتختلف هذه العملية عن نظيرتها التي جرت في مرحلة باكرة في أوروبا (والغرب) من حيث أن التحديث خارج الغرب جرى دائمًا داخل سياق دولي حددته أوروبا. وجدير بالذكر أنه منذ حقبة الكولونيالية والإمبرالية كانت أوروبا هي مصدر المنافسة الثقافية والاقتصادية على نطاق العالم وكذا مصدر قمع وتهجين ودفع بقية العالم قسرًا إلى الحافة. وهذا هو السبب في أن الحداثة الأوروبية " من حيث هي قوة أجنبية طاغية داخل الأقاليم الثقافية الأخرى " ظلت دائمًا أكثر هيمنة من تأثير ونفوذ الثقافات الأخرى غير الأوروبية على التطور الأوروبي. ومن ثم ولهذا السبب نفسه فإن التغير الثقافي الراديكالي الناجم عن عملية التحديث المطردة خارج أوروبا لا يمكن، كقاعدة عامة، تصوره بدون تأثير أوروبا والغرب.

وكانت هناك ولا تزال ردود أفعال شديدة الاختلاف إزاء أوروبا والغرب

والتي ينفي أحدها الآخر كاملًا وإن أمكن مشاهدتها كثيرًا معًا على نحو متزامن أو متعاقب. وحدثت عرضًا ردود أفعال مماثلة إزاء من يسمون الحداثيون الأول داخل أوروبا والعالم الغربي. ولذلك نراهم غير معروفين[١٢]. ونخص بالذكر هنا فيما يلي أربعة ردود أفعال[١٣]:

أولًا: استجابة المبادرة التحديثية والتي تقبل تحدي الغرب وتراه نموذجًا بينما التراث (بما في ذلك الثقافة التقليدية) عبئًا. ويتمثل هذا الاتجاه في الحركات التقدمية والفكرية والسياسية التي شهدتها الصين خلال العقود الأولى من القرن العشرين. إذ أنها انتقدت وبشكل جذري المنظومة الصينية التقليدية وكونفوشية الدولة (بل والكونفوشية الكلاسيكية في غالب الأحيان). ورأي النقاد أنهما علة التخلف الهيكلي للصين، وخاصة حالة الضعف والخنوع التي عانت منها البلاد منذ منتصف القرن التاسع عشر. وتباينت بشدة، كما يحدث في حالات كثيرة، الحلول التي اعتقد دعاة الإصلاح أنها ناجعة للقضاء على الداء الاجتماعي – السياسي. نذكر من بين هذه الحلول الدعوة إلى نظام جمهوري، ونظام حكم وطني مستقل، ونظام حكم دستوري، ونظام اشتراكي، ونظام فوضوي (الذي يرى أن جميع مؤسسات الحكم استبدادية ويتعين القضاء عليها) وهكذا إلى آخره. وأخفقت عمليًا الجهود المبذولة آنذاك. ولكن نرى اليوم جهودًا على أساس من المبادرة التحديثية أثبتت نجاحًا مذهلًا في اثنين من البلدان الأربعة الآخذة بأسباب التحديث في شرق آسيا وهي كوريا وتايوان. وجدير بالذكر أن هذه البلدان الصناعية الجديدة بسبيلها لإنجاز عملية راسخة مستقلة ومتقدمة باطراد لتطبيق الديمقراطية. ويسود توقع بأنه قبل مضي وقت طويل ستكون الثقافة السياسية لهذين البلدين قريبة جدًا من ثقافة البلدان الغربية. ونلاحظ أن "السداسي الحضاري" بدأ في الظهور على مدى الأعوام الأربعين الماضية في هذه المنطقة بسرعة مثيرة[١٤].

ثانيًا: حيثما تقع تغيرات سياسية اجتماعية جذرية يظهر على المسرح حراس الماضي سدنة كل عقيدة من العقائد: التقليديون والرجعيون أو المحافظون بشكل عام[١٥]. وهدف هؤلاء إعادة عقارب الساعة والتاريخ إلى الوراء أو

العمل على أقل تقدير على إيقاف جهود التحديث. ويمكن أن ننسب غاندي إلى هذه الفئة الأخيرة. إذ التزم فلسفة محدودة الأفق مناهضة للنزعة التجارية والتعادلية. ونعرف أنه آثر الوحدات الصغيرة، ومن ثم ديمقراطية توافق الآراء على نطاق صغير(١٦). واحتل المناهضون للحداثة دائمًا موقعًا بارزًا في روسيا منذ أول محاولات استهدفت تحديث البلاد، ولا يزال المناهضون للحداثة اليوم يعتبرون أنفسهم، شأن أسلافهم، مدافعين عن "النزعة السلفية الأصيلة" (أيًا كان المعنى المقصود من هذه العبارة عمليًا) وأنهم قبل كل شيء مناهضون للغرب. ونستطيع أن نرى هذا النمط من الاستجابة في كل أنحاء العالم؛ حيث واجهت التقاليد غير الأوروبية أفكارًا غربية. ويحدث أحيانًا أن تقترن حركات العودة إلى الماضي بجهود متواضعة للإصلاح على نحو ما نرى في الدعوة السلفية الإسلامية وهي الحركة التي ظهرت مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال العقود الأولى من القرن العشرين(١٧).

ثالثًا: حيثما تحدث مثل هذه التحولات يظهر أيضًا أنصاف الحداثيين. يدعو هؤلاء إلى فتح النوافذ على الغرب قدر المستطاع لدخول الخبرة التكنولوجية. ولكنهم في الوقت نفسه يسعون إلى فرز واستخراج المؤثرات الثقافية "الغربية" بقدر المستطاع أيضًا. واتبعت اليابان هذا النهج بعد حقبة إصلاح الميجي. كذلك نجد أن اشتراكية الأمر الواقع قد حفزتها نفس الآمال حول نقل التكنولوجيا دون تأثيرات ثقافية. ويمثل المشروع المجتمعي الملتزم باشتراكية الأمر الواقع البديل الكامل عن المجتمع الغربي البرجوازي، وعمد أصحابه إلى نشر النزعة الجمعية بدلًا من الفردانية وكذا احتكار السلطة من جانب حزب واحد مع تركيز السلطة والتوحيد النمطي Gleichscholtung للرأي العام بدلًا من الرأي العام النقدي والاقتصاد القائم على التخطيط بدلًا من منافسة السوق، وهكذا إلخ. بيد أن هذا كله لم يلغ جاذبية الاستثمار بالطريقة الغربية وشراء التكنولوجيات الغربية. ونذكر بهذه المناسبة أن "القيم الألمانية عميقة الجذور" كانت لا تزال خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين منتشرة تروج لها السلطات ضد القيم "الضحلة" للحضارة الغربية.

وتعبر اليوم الحركات الأصولية الإسلامية[١٨] عن هذا الموقف الذي يرحب بالتحديث الصناعي والتكنولوجي مع دعم القيم التقليدية، وهو ما نجده بخاصة في "مدرسة سنغافورة". وهذه المدرسة الأخيرة معنية أيضًا بفتح النوافذ على مصراعيها لدخول الخبرة التكنولوجية والعلمية المتقدمة مع فرض حواجز فكرية كثيفة جدًا للحيلولة دون دخول القيم الغربية التى هى موضع الازدراء. ويتمثل هذا بوضوح في الرقابة المفروضة. وتستبعد الرقابة بوجه خاص النزعة الفردية الغربية بغية الحفاظ على "التوجه الآسيوي" تجاه الأسرة أو العشيرة أو الجماعة أو الفريق. وأنصار هذه المدرسة يقدمون الإحساس بالواجب والفضائل العامة في صورة تكشف تباينهما الشديد بالنسبة لما يبديه الغرب من أولوية لحماية حقوق الناس كأفراد دون الحقوق الجمعية. ويضعون التوافق العام للآراء والتناغم والوحدة في مقابل ما يزعمون أنها مبادئ تفرقة ، مثل قرارات الأغلبية. ويرون الشغف بالتعلم والعمل الجاد والادخار فضائل مناقضة لقيم السعادة السائدة في المجتمع الغربي بعد الحداثي. وهكذا يقبلون ويتبنون بالكامل البعد التكنولوجي للحداثة الغربية بينما يرفضون تمامًا البعد الآخر " أي القيم الفردية الخاصة والقيم العامة الحداثية" [١٩]. وتحدد دولة سنغافورة لنفسها هدفًا صريحًا ألا وهو الالتزام بالقيم الآسيوية لتطوير مشروع هجين بغض النظر عن واقع أن ما يسمى "القيم الآسيوية" هي في حقيقتها قيم مشتركة ويمكن أن نجدها في أي مجتمع تقليدي.

رابعًا: حيث توجد مجابهة بين الحداثة والتقليد مقترنة بالتحولات داخل المجتمع تظهر أيضًا الحاجة إلى التجديد. ونجد في بعض الحالات تعبيرًا صريحًا وواضحًا عن هذا المطلب. مثال ذلك ما حدث في غرب أفريقيا عقب انتهاء الاستعمار مباشرة. واعتقد القادة السياسيون عن صواب – من مثل نكروما وآخرين– أن أفريقيا ما بعد الاستعمار بحاجة وإلى هوية جديدة، إلى الكشف عن شخصيتها الأفريقية. وحرى أن يكون قوام هذه الهوية، كما أكدوا أحيانًا، مكونات ثلاثة: الثقافة التقليدية لأفريقيا والإسلام (حيث يكون موجودًا) والرصيد الثقافي الغربي والمسيحي الموجود. وينبغي التقريب بين هذه المصادر الثلاثة والتئامها معًا لتخلق وعيًا جديدًا بالهوية. وهكذا أصبحت صحوة الهوية الجديدة

Consciencism كلمة السر للتجديد الثقافي السياسي. وجرت محاولات مناظرة في مجتمعات أخرى من بينها جهود استهدفت إنجاز شيء جديد على أساس من الأصالة المعرفية (الابستمولوجية). ونذكر في السياق الأفريقي أن سنجور حاول تأسيس شكل من العقلانية الأفريقية تؤسس "العقل الملتزم بالواقع"Raison–Etreinte أو العقل الملامس للواقع Raison–Toucher مقابل العقل المحلق Raison–Oeil التحليلي للفكر الأوروبي. أي تأسيس شكل لعقلانية تتعاطف مع الواقع دون تفكيكه[٢٠]. وبذل الإسلاميون أيضًا جهودًا لصياغة ما يسمى الابستمولوجيا الإسلامية أي نظرية المعرفة الإسلامية باعتبارها بديلًا أصوليًا عن الابستمولوجيا الغربية (نذكر على سبيل المثال سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل من القاهرة)[٢١]. بيد أن السعي من أجل التجديد من شأنه أن يثير أسئلة أكثر مما يضع من إجابات. مثال ذلك أن القرآن ينص على الشورى باعتبارها فرضًا: "وشاورهم في الأمر" [آل عمران ١٥٩]. ولكن كيف لنا أن نحدد هذا الفرض الذي كان في الأصل مبدأ راسخًا ضمن ثقافة قبلية ونريد الآن تطبيقه في ظروف الحداثة. لا يزال السؤال دون إجابة. وإذا اعتبرنا الفرض أساسًا فكريًا للديمقراطية الحديثة إذن فالسؤال على أي نحو سيكون الدستور الإسلامي القائم على ديمقراطية إسلامية أصولية داخل مجتمع يعيش حراكًا اجتماعيًا ومسيسًا حيث الجميع يشتغلون بالسياسة؟[٢٢]. ونجد خطابًا فلسفيًا مماثلًا في منطقة أفريقيا جنوب الصحراء. إذ ثمة دلائل تاريخية أو أحيانًا مجرد عبارات إنشائية تنطوي على الحنين إلى الماضي تصف المجتمع الأفريقي التقليدي بكلمات معهودة دالة على الكبت الطائفي للمجتمع المحلي من مثل "ديمقراطية اللغو" Palaver Democracy وتوافق الآراء والتضامن والمشاورات الإلزامية واستجابية الزعماء السياسيين المرجعيين وغير ذلك. ويتضمن هذا الخطاب أيضًا السؤال عن التجديدات اللازمة لربط أسباب القبول التقليدية أو المتخيلة "لنظام سياسي جيد" بعملية التحديث في أفريقيا[٢٣]. مثال آخر نضيفه إلى ما سبق: توشك سنغافورة وكذا بقية شرق آسيا على الوصول إلى نقطة يكاد

أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة.

فيها نجاحها الاقتصادي القائم على النمو الانتشاري Extensive Growth أي القائم على التوسع الأفقي أن يصل إلى طريق مسدود. ولكن كما توضح عمليات تطوير أخرى مماثلة فإن الانتقال من النمو الانتشاري إلى النمو الكثيف يستلزم تجديدًا سياسيًا اجتماعيًا. وتستشعر "مدرسة سنغافورة" هلعًا نظرًا لأن التجديد أمر غير محتمل إلى حد كبير جدًا بدون انفتاح البلد سياسيًا وفكريًا.

ترى في أي اتجاه سوف تسير؟ هل ستعاد هيكلة الساحة العامة مستقبلا على نحو مغاير لما هو حادث في الغرب؟ هل سيظهر حقًا نموذج آسيوي (شرقي) من التجديدات المؤسسية والذهنية؟[٢٤].

ونستطيع أن نشهد في كل مكان، خارج العالم الأوروبي والغربي الصراعات الأصولية بشأن اتجاه التطور المجتمعي وبخاصة هيكل النظام العام. وهذه جميعها صراعات ثقافية بكل ما في الكلمة من معنى. إنها لم تعد موجودة داخل الغرب اليوم ولكنها هي التي حددت بوسائل عديدة التاريخ الأوروبي الحديث. وها هي ذي التجربة الأوروبية تتكرر ثانية في كل أنحاء العالم. إذ ما أن تواجه الثقافات التقليدية عملية التحديث وتصبح المجتمعات بصدد تحول هيكلي، ومن ثم تحول ذهني حتى تغدو هذه الثقافات ساحة لصراع داخلي عميق. هكذا كانت الحال في أوروبا، وهي الآن ظاهرة كوكبية[٢٥]. والسيناريو معروف جيدًا: يبدأ بشكوك حول ما إذا كانت الثقافة التقليدية يمكنها أن تدعم تطورًا مستقبليًا في ضوء التحديات الجديدة. وتمثل العودة إلى التفكير والتأكيد على تراث ثقافي حقيقي أو متخيل رد فعل دفاعي واضح إذا كان تحدي التحديث طاغيًا إلى حد كبير. علاوة على هذا فإن الردة إلى ثقافة تقليدية أسلوب للحفاظ على هوية المرء بينما هو منغمس بصورة لا عودة منها في التقدم التكنولوجي. وتهدف مثل هذه التوليفة إلى تهدئة حدة مشكلات التكيف والتوافق وكذا التخفيف من حدة آثار تفكك الهوية بسبب التحديث. ويلاحظ، كما حدث في الصين خلال العقد الثامن من القرن العشرين أن التقاء مثل هذه التيارات يفضي إلى ظهور ما يسمى "حمّي الثقافة"[٢٦]. ولكن سيظهر على المدى الطويل أن لا بديل عن المحاكاة و/ أو التجديد نظرًا لتعقد السياسة والمجتمع والاقتصاد والثقافة وتزايد هذا التعقد أيضًا خارج أوروبا والنطاق الغربي، وحتى يتسنى تجنب النزاعات

الداخلية (أي الحروب الأهلية) يتعين أن يكون هذا التعقد مقترنًا بترتيبات مؤسسية معقدة وبنى ذهنية معقدة. وجدير بالذكر أن شرق آسيا ماضية قدمًا في هذا الاتجاه بعد أن خضعت لعملية تحديث اجتماعية اقتصادية صائبة. ولكن أنحاء أخرى من العالم من مثل المنطقة الإسلامية – العربية التي لا تزال في معمعة أزمة تطور مزمنة وممتدة فإن من المحتم أن تعيش حالة من التشوش الثقافي والسياسي العميق، وأن تفاقم ظروف المعيشة أزمة الجزائر بكل أشكالها ومآسيها[٢٧].

ولكن ليس لنا أن نفترض مقدمًا ومن منظور تاريخي كوكبي أن التجديدات الحديثة الرامية إلى التغلب على المشكلات الداخلية للتعايش في سياق مجتمعات معقدة قد تم استنفادها تمامًا. وإنما الأمر على العكس. إذ أن أربعة أخماس البشرية ستواجه قسرًا خلال العقود التالية ضرورة إنجاز مهمة التوصل إلى حلول ملائمة لمشكلات التعبئة الاجتماعية والتسييس كواقع أساسي. وليس مرجحًا أن تكون جميع الحلول التي يثبت في النهاية أنها قادرة على الصمود هي عين الحلول الغربية التي صادفت تقديرًا في زمانها. كذلك لن تكون أيضًا حلولًا منقولة بشكل كامل ومباشر من رصيد سابق. إن تكرار التجربة الأوروبية أمر بعيد الاحتمال، وإن الترتيبات التي سوف تثبت أنها الأكثر موثوقية ستأتي كنتيجة غير مقصودة من الصراعات السياسية. ولقد كانت الفلسفة الاجتماعية والسياسية دائمًا جزءًا من هذه الصراعات وسوف تظل كذلك خارج أوروبا أيضًا[٢٨].

ولا ريب في أن مثل هذه الصراعات سوف تهدم عمليًا ذات الأسس التي تقوم عليها نزعة جوهرية الثقافة (هذا على الرغم من أن تجمعات من أنصار هذه النزعة لن يكفوا، كما هو الحال في أوروبا أيضًا، عن ترديد آرائهم في هذا الشأن). وإذا التزمنا المجاز في حديثنا، يبقى علينا أن نألف استخدام كلمة الإسلام في صيغة الجمع، كما يتعين علينا وفاء لمقتضيات الحوار الثقافي أن نعي دائمًا كل درجات طيف الحقائق الإسلامية. وهم: التقليديون والأصوليون الدينيون أصحاب التوجه السياسي لإقامة دولة، والإصلاحيون الذين يعقدون آمالهم على العقل والعلم، وكذا العلمانيون والصوفيون وأولئك الذين يرون النص القرآني وحده هو السلطة والمرجع المقبول. وطبيعي أن ما يصدق على الإسلام يصدق أيضًا على الثقافات الأخرى خاصة تلك

التي تعمل تدريجيًا في ضوء التحولات الاجتماعية الاقتصادية على تعديل تقاليدها والنأي بنفسها عن التعريفات الجوهرية الجامدة في المجال الثقافي. ونتيجة لهذه العملية أصبحت الثقافات غير الأوروبية أكثر تأملًا لذاتها ومراجعة لها عما كانت عليه في الماضي. ولعل أحد الآثار الجانبية لهذا التأمل يتمثل في اكتشاف هذه الثقافات للتنوع في داخلها والذي تم حجبه أو فقده مع الزمن. ونذكر على سبيل المثال أن الفلسفة السياسية للصين قديمًا كانت أكثر تنوعًا من تلك التي نراها في ضوء الشعار السطحي المتمثل في كلمة "الكونفوشية". إذ اشتملت هذه الفلسفة عمليًا على الكثير من مدارس الفكر المتنافسة والمبنية على أطر فكرية متباينة بالكامل، (الكونفوشية والطاوية والتشريعية والموهية واليانجية ... إلخ). لذلك فإن الصورة الموجزة المعروفة باسم كونفوشية الدولة هي منتج حديث العهد جدًا[٢٩].

استنتاجات

يتعين على فلسفة المقارنة ما بين الثقافات أن تواجه حقائق عالم اليوم خاصة فيما يتعلق بمتابعة القضايا النظرية – السياسية وكذا القضايا الفلسفية – الاجتماعية. بيد أن عالم اليوم مختلف تمامًا عن العالم الذي ظهرت فيه الفلسفة الكلاسيكية. وهذا هو السبب الذي من أجله يتعين على جميع الفلسفات المعاصرة وبخاصة فلسفات الثقافات غير الأوروبية أي غير الغربية أن تتجه بأنظارها إلى التعقدات السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية التي ظهرت في بيئة كل منها. ولا ريب في أن مثل هذه المواجهة ستفضي حتمًا إلى عمليات مفارقة واختلاف. معنى هذا أنه سيكون عسيرًا في ضوء هذه التغيرات التاريخية أن نحصر أنفسنا داخل نطاق أي شكل من قيود نظرية جوهرية الثقافة. وجدير بالذكر أن هذه القضية هي علة نشوء الاضطرابات داخل الثقافات وأطرها الفلسفية المميزة. وكم هو عسير كقاعدة عامة رد الحلول الكثيرة المطروحة إلى مستوى واحد مشترك. وغني عن البيان أن الثقافات بالمعنى الراهن الشمولي للكلمة وبمعنى الحضارات تحلل بعضها في فترة باكرة وبعضها في فترة متأخرة. ونرى هذه العملية بطيئة بالنسبة لبعضها، ومتسارعة بالنسبة لبعضها الآخر ولكن التحلل حتم ولا رجوع عنه(٣٠).

ومن ثم يجب أن يستجيب الحوار بين الثقافات لهذا الموقف إذا شئنا له أن يسهم في سبيل الوصول إلى فهم أفضل للمشكلات الأساسية بل وربما ليساعد على التغلب عليها بنجاح.

وإذ يراودنا الأمل في إجراء حوار مثمر بين الثقافات، ومن ثم صوغ فلسفة سياسية واجتماعية مقارنة بين الثقافات، فإن هذا الأمل معقود على واقع أن جميع الثقافات تعاني اليوم المزيد من الصراع والاضطراب الداخلي أكثر مما عانت في الماضي. وأدى هذا إلى أنها أصبحت أكثر تأملًا لذاتها. وليس بالإمكان الشروع في حوار مثمر وحداثي بين الثقافات إلا في ظل هذه الشروط. ولن يكون فقط حوارًا بين ثقافة وثقافة بل بين القطاعات الثقافية في كل أنحاء العالم.

وحري أن ندرك أولًا وقبل كل شيء أن الصراع الثقافي واقع لا محالة حيث تقتضيه الظروف. وسوف يشتمل هذا على صراع بشأن الديمقراطية وحقوق الإنسان ومفهوم المجتمع السياسي وغير ذلك من قيم. وطبيعي لن يكون "الغرب" و"بقية العالم" – حسب تعبير هنتنجتون – أحد عناصر الخصومة الرئيسية[٣١].

ترى ماذا عسى أن يكون بالنسبة للثقافات غير الغربية الجوهر الفعلي للتحديات الناجمة عن ظهور واتساع نطاق التعددية والتسييس؟ هذا هو السؤال الذي سنناقشه في الفصول التالية على أساس أربعة أمثلة مختارة.

(٢)
هل من هدف يدعونا للنظر إلى الماضي؟ ما مدى ملاءمة الفلسفة الصينية الكلاسيكية للصين الحديثة؟

القضية

الصين، بالمقارنة بجميع الدول الموجودة الآن، تتطلع إلى تراثها الأطول والأكثر امتدادًا بدون انقطاعات. إن هذا التاريخ الممتد ليس له نظير حقيقي في أي جزء آخر من العالم. ولهذا يمكن النظر إليه ليس فقط باعتباره رصيدًا إيجابيًا بل وعبئًا أيضًا. ولقد حظى هذا الواقع في الصين بنقاش تزايدت حدته باطراد منذ منتصف القرن التاسع عشر. وكشفت هذه الحوارات عن أهمية ضخمة سياسية اجتماعية عملية نظرًا لأنها تضمنت سؤالًا عن كيفية تحديث الصين بحيث يمكنها مقاومة تأثير القوى الاستعمارية الإمبريالية. – وهذه القوى هي بداية القوى الامبريالية الغربية ثم من بعدها اليابانيون– وذلك بهدف تطوير نفسها وفق قدراتها وطاقتها كمجتمع حديث. و لم تكن هذه الحوارات ذات طبيعة عرضية إذ أنها مست الأسس الوجودية للبلد ، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذا البنية الأساسية.

واستهلت هذه الحوارات تقليدًا خاصًا مميزًا لنقد التراث الصيني. وتباينت التأويلات على نحو هائل. وانبثقت مواقف وتوجهات مختلفة ومتعددة على أساس

من المقدمات الأولية المختلفة، وكذا أهداف مختلفة محددة: الملكيون الطامحون إلى تعزيز (ثم استعادة) الإمبراطورية القديمة واتخذوا موقفًا مناهضًا للفوضويين. وظهرت مخططات لتحديث النظام الديكتاتوري في منافسة لدعاوي من أجل الليبرالية والجمهورية والديمقراطية والاشتراكية. وحرص الكثيرون من أصحاب المواقف السياسية – الاجتماعية على استعراض القوة والفوز بالسلطة. والتزم هؤلاء نزعة توفيقية. وتمثل هذا في تجميع وربط الأفكار الفلسفية والمجتمعية بشكل عملي على عكس ما حدث في بلدان أخرى (مثل أوروبا مهد هذه المواقف والأفكار)، إذ ظلت منفصلة عن بعضها بشكل حاد وصارم.

وجدير بالإشارة إلى أن الحوار الثقافي الصيني (بالمعنى الأعم للكلمة) منذ منتصف القرن التاسع عشر ليس شيئًا خاصًا بالصين. إذ نلاحظ في كل المجتمعات التي شهدت حوارات عامة مكثفة بشأن التطور والتحديث ظهرت بها ضروب متنوعة من التأويلات وتوحد المواقف علاوة على مستوى عال من النزعة التوفيقية. ونجد في هذه المجتمعات أن تأثير المحدثين الأوائل كان دائمًا في صراع مع التقاليد الثقافية لكل بلد (وأعود لأقول إنني استخدم المصطلح هنا بالمعنى الواسع الذي يشتمل على خصائص النظام العام). ونظرًا لحالة الركود النسبي التي امتدت لفترة طويلة قبل عام ١٩١١، أي خلال فترة أفول الإمبراطورية، فقد بدا واضحًا أن ما يسمى "النظام الكونفوشيوسي" (ولعل الأفضل أن نسميه نظام الكونفوشية الجديدة) التزم موقف الدفاع. إذ أخفق في صوغ سياسات وتاكتيكات لإدارة أوجه قصور التحديث الصيني بنجاح. وعلى الرغم من عملية النقد الذاتي المعتدل التي أجرتها الكونفوشية الجديدة إلا أنها لم تجد دعمًا فكريًا كبيرًا نظرًا للفهم السائد، عن حق، بأنها جزء من المشكلة وليست حلًا لها. وكان الوضع بمثابة كارثة منيت بها البلاد، وسببًا لتدهورها مما أدى إلى عجزها تمامًا في نهاية المطاف عن تقديم أفكار تبين السبيل للخروج من ذلك الطريق المسدود الذي وجدت البلاد نفسها فيه. وساءت سمعة الكونفوشية في موازاة مع الكونفوشية الجديدة. إذ اتجه الرأي إلى تفسير الكونفوشية باعتبارها جزءًا من المشكلة وليست منطلقًا لحل.

وتمثلت مأساة الصين في أن الحوار الثقافي الدائر قبل ١٩٤٩ حول الخيارات

الأساسية لتطوير البلاد كان دائمًا مسيسًا لدرجة عالية. معنى هذا أنهم كانوا بالضرورة متورطين في الصراعات السياسية لعصرهم. وتفاقم هذا الوضع مع انتصار الحزب الشيوعي الصيني في ١٩٤٩، فضلًا عما جلبه هذا من انحياز فكري مقترنًا بحالة من الانكفاء. وأفضى خط الصراع بين موقفي ماو وليو أخيرًا إلى أن بلغت الماوية أقصاها المثير للريب من خلال حملة ضد الكونفوشية (وضد بيتهوفن والقيم الغربية)، وذلك في أثناء الثورة الثقافية. وجاءت فترة فاصلة زخرت بجدل ثقافي حاد ومكثف خلال ثمانينيات القرن العشرين. وأعقبها نوع من "الحمى الثقافية" وتمثلت نهاية المأساة الصينية في استعادة الكونفوشية. ويمكن القول بعبارة أدق إن تسعينيات القرن شهدت ردة لصورة أو أخرى من الكونفوشية الجديدة الراسخة. وتركز هذه العودة، كما نشاهد غالبًا في التاريخ الصيني، على إعادة تأسيس سلطة نظام سياسي أوتوقراطي معني بزمانه. وإذا نظرنا إلى هذا النظام حتى في ضوء ماركسي – صيني نجده نظامًا بصدد التطوير الديناميكي لقوى إنتاج تجاوزت موضوعيًا عمرها[١].

ولم تقتصر نتيجة هذا التغير الذي ترجع جذوره إلى مذبحة ميدان تيان آمن في يونيو ١٩٨٩ على مجرد ايقاف الجدل الثقافي لثمانينيات القرن. إذ تعززت السلطة المطلقة للحزب الشيوعي وبذا تهيأت الفرصة لتوسيع نطاق الجدل الثقافي إلى ما وراء العملية التي بدأ النهوض بها في الثمانينيات وهي إعادة إنتاج أفكار من النصف الأول للقرن العشرين بعد ضياعها. ولقد كانت هذه فرصة مهدرة بالنسبة للصين وبقية شرق آسيا للاتصال بأقدم عناصر تراثها الإيجابية والسلبية التي اشتملت عليها الفلسفة الصينية الكلاسيكية. وكان بوسع هذا الطراز من التجديد أن يرسى أساسًا محليًا أصيلًا لتطور البلاد اجتماعيًا وسياسيًا ثم الإسهام في الحوار الثقافي الدولي[٢].

ولكن هل لا يزال ممكنًا الآن بشكل فعلي الاهتمام من جديد بالفلسفة الصينية الكلاسيكية أي فلسفة العصر الذي اعتاد كارل ياسبرز أن يشير إليه بصفته الفترة المرجعية (القرن السادس حتى الثاني ق.م) باعتبارها مصدر الإسهام أو حتى باعتبارها مرشدًا عمليًا؟

نقاط مرجعية

ثلاث حلقات تطفر إلى الذهن مباشرة. الأولى حقيقة أن الفلسفة الصينية الكلاسيكية هي في ذاتها بدرجة أو بأخرى فلسفة لإدارة الأزمات[٣]. ويمكن وصفها أيضًا بأنها فلسفة إدارة الفوضى نظرًا لأنها ركزت اهتمامها العملي على إعادة تأسيس النظام العام إذا ما تدهور وبلغ نقطة حرجة أو في الحقيقة تأسيس النظام العام إذا ما انتفى تمامًا. وبالتالى انصب اهتمامها على الأخلاق وآداب السلوك والتوافق مع الأعراف السائدة. وأدانت الإسراف والفساد وسوء السلوك أخلاقيًا والافتقار إلى القدوة ورأت في هذا واقعًا راهنًا. وكانت القاعدة آنذاك خوض معارك صغيرة وحروبًا كبيرة. وعبر المؤرخون الصينيون عن هذا الوضع بعبارة خاصة وهي "الممالك المتحاربة" وواضح أن الفوضى التي استثارتهم لا تزال قائمة في الوعي العام، مثلما كان الحال وقت سيطرة العسكريين على السلطة خلال العقود الأولى من القرن العشرين وهي مرحلة مناظرة لتلك.

حاولت الفلسفة الصينية الكلاسيكية الاهتداء إلى حلول للتغلب على تحلل وانهيار وتدهور النظام القديم. وسعى كبار ممثلي هذه الفلسفة إلى إثبات جدواهم فقدموا المشورة لأصحاب السلطان في زمانهم لإقناعم بمشروعهم من أجل إدارة الفوضى. وكان من أهم أهداف الفكر الصيني آنذاك ضمان استعادة النظام أو بعبارة أخرى إعادة استتباب السلم. علاوة على هذا نلاحظ في الصين اليوم أن السؤال الذي يتصدر جدول الأعمال هو كيف وفي أي اتجاه ينبغي أن يتطور النظام العام

خلال العقود القادمة ، ولكن على الرغم من الظروف السياسية الراهنة إلا أن هذا هو ما يجري بشكل غير محسوس بدرجة أو بأخرى.

النقطة الثانية هي أن مدارس الفكر هذه التي عرفتها الفلسفة الصينية الكلاسيكية تميزت بالتنوع المدهش. وثمة مصطلح ينطوي على قدر قليل من المبالغة وهو "مئة مدرسة فلسفية" ، شاع لوصف ما قيل إنها مظاهر مكثفة ومستمرة لتبادل النقد والنقد المضاد على مدى قرون عدة. وتميزت الفترة ما بين ١٨٥٠ والعقود الأولى من القرن العشرين بتنامي تقليد النقد الذاتي. وهذا هو ما يصدق أيضًا على فترة الفلسفة الصينية الكلاسيكية. وربما لم تكن هناك مئة مدرسة فلسفية ولكن المواقف الفكرية التي دارت معارك الفكر بشأنها كانت دون أدنى شك مواقف متناقضة إلى أقصى حد. واتسم الجدل بطبيعة حادة مكثفة وإشكالية لبيان حقيقة الموقف الفكري والموقف المضاد، والنقد والنقد المضاد والتعليق والتعليق المضاد[٤]. أنها التعددية الروحية أو الفكرية: وهي نقطة الانطلاق المحلية الأصيلة التى بدأت منها الصين تطوير التعددية تطويرًا اقتصاديًا اجتماعيًا. ومن ثم فإن هذا الوضع من شأنه أن يجعل الحوارات الراهنة المتجانسة بشأن الكونفوشية في الصين مثيرة للشك إلى حد ما بما يعنى أن أي حجج مبنية علىنظرية جوهرية الثقافة التي يطلقونها على عواهنها إنما هى حجج بغير أساس.

ثالثًا، من الأهمية بمكان هنا الإشارة إلى بعض نقط الانطلاق المهمة التي تركز على إمكانية تأسيس نظام عام وضمان الاستقرار الاجتماعي بشكل دائم. إذ أنها تعني بقضايا متباينة تتعلق بمشروع إدارة الفوضى، اجتماعيًا وسياسيًا على نحو شامل. وتركز الدراسة التالية على هذه القضايا[٥].

نماذج إرشادية كلاسيكية

إدارة الفوضى ١:

إذا حدث وتنكبت أخلاق المجتمع الطريق القويم فإن الوعظ الأخلاقي يمكن أن يفيد وسيطًا لإعادة تأسيس "المجتمع الأخلاقي"(حسب المعنى الذي قصده "فرديناند تونيز" من كلمة مجتمع محلي). كذلك إذا واجه المجتمع خطر ضياع أو الضياع الفعلي للأخلاق فإن الأمر الذي يراه ضروريًا آنذاك هو ما يمكن وصفه بعبارة " الحث على الفضيلة" وقد تبدو الإجابة على ذلك هي العودة إلى ماض طوباوي ملتزم أخلاقيًا.

ويمكن القول إن هذه ربما كانت المقدمة الأساسية التي ينطلق منها كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ ق.م). قصد كونفوشيوس تركيز الاهتمام على لي Li، وهذا مصطلح له ترجمات أو تأويلات عديدة متباينة: التقليد، الشعائر، التهذيب، آداب السلوك، حسن السلوك والتصرف، السلوك الخير، الالتزام بالأعراف والتقاليد، اللياقة والكياسة بل والدين. وجميع هذه الكلمات تعبر معًا عن الفكرة الأساسية لعبارة " الأخلاق الحميدة" في الفكر الكونفوشي. وناضل فكر كونفوشيوس مستعينًا باتساق لغوي فريد من أجل " صواب المصطلحات" وتمثل هذا جوهريًا في النضال ضد تدهور الأخلاق الذي رآه نتيجة فقر اللغة. ويعطي كونفوشيوس انطباعًا بأنه مفكر واقعي لساني يمتلك الذاكرة الصحيحة والتعريف المحدد للأخلاقيات. إذ إن هذين العنصرين قادران على أن يعكسا جوهرهما، ومن ثم الإفادة بالتوجه الصحيح الذي لامراء فيه للسلوك العملي.

وأيًا كان الأمر فإن ذاكرة الماضي مقترنة بسلامة أخلاقية جمعية مفترضة من شأنها أن تخلق وضعًا يسمح بعملية رصد نقدية ومتصلة للحاضر. ما هو النقد إذن؟ تميز تفكير كل من كونفوشيوس وأتباعه بالتشخيص القوي الواضح للمشكلات من مثل إغفال كبار الشخصيات للأخلاق. ويلاحظ أن الهدف الرئيسي من النقد هو الإمبراطور إذ يتعين عليه باعتباره ابن السماء أن يكون حاكمًا حكيمًا وأن يكون راعيًا صالحًا أو (دون أن نسيء فهم المصطلح) حاكمًا مستبدًا إنسانيًا. وينقلنا هذا إلى أهم جزء في النموذج الإرشادي الكونفوشي.

ويتمتع الإمبراطور بولاية سماوية. ويعمل على إنجازها عبر موظفين لصالح الشعب. وإذا أصاب الشعب الضجر أو استاء أو حتى تمرد فإن صوته من صوت السماء "صوت الشعب من صوت الله Vox Populi = Vox-Dei"، هذا على الرغم من أن الله في نظر الكونفوشية ليس الرب بالمعنى المعروف في الأديان السماوية بل أقرب إلى أن يكون وجودًا ساميًا حالًا في الكون (الطاو). ويمكن النظر إلى استياء أو تمرد الشعب باعتباره المعيار على طبيعة أداء الحاكم لرسالته، إنه اختبار كاشف عن نوعية الأخلاق والأداء العملي للحاكم. وإذا أخفق الحاكم أو أساء استخدام سلطاته عن طريق الاستغلال أو الفساد أو الترف فإنه يفقد شرعيته –حسب المعنى الحديث للكلمة. ومن ثم يكون من حق الناس معارضته هذا على الرغم من أن أتباع كونفوشيوس لا يحبذون مثل هذا الإجراء بشكل عام. ولكنهم يقبلون عزل الطاغية إذا اقتضت الضرورة المتمثلة في سلوك لا أخلاقي من جانب الإمبراطور.

وليس من المبالغة في شيء وصف هذا النهج بأنه "رقابة الجودة على الحاكم" وأنه يمثل عنصرًا أصيلًا في النموذج الكونفوشيوسي. وجدير بالذكر أن منشيوس (٣٧٢–٢٨١ ق.م) أوضح هذه النقطة بجلاء أكثر وعمد في هذا الصدد إلى جعل شرعية الحكم فكرته المحورية. ونجد آراء مماثلة أيضًا في أعمال تشون تسى Xun Zi (٣١٠–٢٣٠ ق.م) وهو الرجل الثالث في ترتيب صحابة كونفوشيوس.

وواضح أن الحاكم من حيث هو مؤسسة أو رجاله الممثلين لسلطاته ليسوا موضع شك أو تساؤل ولا كذلك النظام التراتبي المتدرج فيما بين السماء والحاكم والرسميين والناس مع تباين حصة كل منهم من لي Li إذ كل هؤلاء ليسوا موضع شك بأي طريقة

من الطرق. وإنما الوحيد الذي يُسأل هو الحاكم ذاته. إنه الشخص الذي يتجه إليه النقد مباشرة ويتحمل الذنب شخصيًا. لذلك فإنه في حالة فشل الحاكم يمكن معالجة الموقف بكفاءة واستعادة النظام عن طريق إبدال الشخصية المحورية أي الحاكم نفسه. وإذا ساءت الأوضاع إلى أقصى حد فإن بالإمكان التفكير في إبدال الحاكم ولكن دون الشك على الإطلاق في لي Li – النظام المقدر– والمتضمن حاكمًا ذا سلطات مطلقة.

ونجد من أوضحوا عن حق أن هذا النهج في المحاجّة لا يدع أي مكان للتحليل البنيوي المقارن المعروف عند أرسطو (والذي يمثل أيضًا أحد عناصر الفكرة المرجعية عند ياسبرز). إذ من المعروف أن أرسطو وازن بين سلبيات وإيجابيات العديد من الترتيبات البنيوية المتباينة ولذا بدا، على الأقل من هذه الناحية حداثيًا للغاية[٦]. ولكن هذا الخيار التحليلي لم يكن مفضيًا إلى النموذج الكونفوشي. وإذا كان ثمة من يشير تلميحًا إلى أن هذا الأخير مجرد نموذج تبريري أو توكيدي لصواب النظرة وعاجزًا عن تصور الكرامة الإنسانية (ولو في ضوء الإنحيازات الراهنة على الأقل) إنما ينكر الدافع الأساسي لهذا النموذج. إن رقابة الجودة والصلاحية على الحاكم إنما تجرى لصالح الشعب أي لصالح كل فرد من الناس. ولكن النموذج الكونفوشي حجبه التلميح إلى وجود "نظام صحيح للأمور"، وأن الأفراد بعض نسيج النظام الشامل. غير أن كونفوشيوس نفسه وأتباعه بمن فيهم من انخرطوا في الحوارات النقدية لأفكاره، كانوا جميعًا مفكرين واقعيين عمدوا في غالب الأحيان إلى عرض الحالة الواقعية للمجتمع بفكر جدلي منفتح مثير للدهشة ودون أي محاولات لتجميل الوضع أكثر مما هو في الواقع.

ولكن على الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة وضعوا " الشعب" في تفكيرهم إلا أننا لا نستطيع وصفهم بأنهم "ديمقراطيون" بالمعنى الحديث للكلمة. ذلك أن كونفوشيوس وأتباعه وخصومه اعتبروا أنفسهم مستشارين يقدمون النصيحة: ويبلغون آراءهم للحاكم باسم الشعب. وعملوا كمدافعين عن الشعب وهم يقدمون المشورة والنصح للحاكم[٧]. وكانوا مفكرين مثاليين يتمتعون بحس حاد بالواقع وملتزمين بافتراض طبيعي وهو أن النظام الحق لن يدوم ويبقى إلا إذا كفل الرفاهة للشعب[٨]. ويلاحظ أن

النموذج الكونفوشي واع تمامًا بالعلاقة المشتركة بين سوء استخدام السلطة واستغلال الشعب والفساد والترف من جانب الطبقات الحاكمة والإفقار المتزايد للجماهير (وهم هنا الفلاحون). وتتجلى هنا علاقة نقدية متداخلة حتى لتكاد تبدو حداثية تمامًا. إذ نلاحظ هنا وعلى مستوى سابق للديمقراطية أن مشكلات شرعية السلطة يتم النظر إليها تأسيسًا على الرفاهية الاجتماعية. ويبدو لنا أن فرضية منشيوس بشأن إزاحة الطاغية متلائمة مع هذه الصورة أيضًا. ونجد في ضوء هذا المعنى أن كيم داي —يونغ لم يبالغ في تفسيره لفكر منشيوس في حواره الذي جرى مؤخرًا مع لي كوان يو. إذ رأى فيه مفكرًا محليًا كلاسيكيًا أصيلًا وثيق الصلة بالحركة الديمقراطية الراهنة في شرق آسيا(٩).

إدارة الفوضى ٢:

إذا كان لنا أن نرى النموذج الكونفوشي على اعتبار أنه قائم على أساس من نقد الحاكم (بمعنى أن المجتمع المنظم جيدًا رهن أمبراطور حسن السلوك بحيث يكون نموذجًا وقدوة للشعب ويؤثر في الناس على نحو متسق لهذا السلوك الحسن). فإن النموذج الطاوي البديل يمكن اعتباره نموذجًا ينتقد الحاكم والثقافة والحضارة. ويعبر هذا عن حقيقة بسيطة وهي أن المجتمع إذ تعوزه الأخلاق أو حتى الوعظ الأخلاقي فإن هذا تعبير عن حالة من التدهور يعيشها المجتمع. وينظر النموذج إلى كل من الأخلاق والحضارة ونظام الحكم والقوانين باعتبارها تدخلًا في المسار الطبيعي للأحداث. وهذا التدخل هو علة الفوضى الناجمة عنه. وليس أبدًا سبيلًا مهيأة للتحكم فيما أفرزه التدخل من مظاهر اختلال الوزن. وأفضى هذا إلى نتيجة تنطوي على مفارقة للنموذج الطاوي: " السبيل الأفضل للحكم أن لا تحكم" ولهذا يعارض الطاويون المؤسسات والقوانين – خاصة القوانين العقابية – إذ يزدرون أي شكل من أشكال الفعل، أو لنقل بلغتنا الحديثة إنهم ينبذون النظام التكنوقراطي ويرفضون نظام الحكم. إن فن الحكم بالمعنى الحقيقي هو أن لا تعمل. وليس المقصود هنا النشاط أو العقل الذي دعا إليه تشون تسي أحد أتباع كونفوشيوس بل عدم السلبية هو محور الحجة الطاوية. ليس " لي Li" بل وو وي Wu Wi"هو المبدأ الموجه وهو نقيض العمل المقصود أو المستهدف ، السلبية أو التوقف عن الفعل هو المبدأ اللازم عن الطاو الذي يعز تحديده وتعريفه.

ويبدو أن السمة المميزة لهذا النموذج تتمثل في الفكرة القائلة إن كل شيء ينظم نفسه ذاتيًا ، أي التنظيم الذاتي، والتحكم في النتائج بفضل ضبط النفس وأن كل شيء يحدث داخل أبسط وأصغر الدوائر الممكنة:"الصغير جميل".

لذا يبدو نقد الحاكم أمرًا غير ذي موضوع في هذا النموذج. وإنما المهم نقد النظام الفعلي للحكم وليس نوعية هذا الإمبراطور أو ذاك. لذلك يركز النموذج الطاوي على مستوى النظم الأساسية دون مستوى الشكل السياسي العملي للحكم السائد. والهدف هنا إلغاء الحضارة ونظام الحكم معًا، إذ أنهما يجعلان مراقبة صلاحية نظام الحكم مسألة سطحية.

ويبنى النموذج الطاوي على أساس النأي عن الفعالية العامة إلى الفعل ذاته. لذلك فإنه عرض ينطوي على مفارقة في إدارة مشكلة النظام العام. وإذا أخذنا هذا على محمل الجد فإنه يشبه دعوة الناس إلى اتباع حياة الناسك الطبيعية العاكف على العبادة اقتداء بالطاو. ويلاحظ أنه عند استخدام النموذج الطاوي لانتقاد الحضارة الغربية فإن المألوف تفسيره على أنه احتجاج ضد أمراض الحضارة. وهذا غير صحيح. إذ ينبغي اعتباره منظورًا أساسيًا لإعادة تأسيس النظام العام حتى وإن فهمنا هذا التأسيس على أنه قائم على التنظيم الذاتي.

إدارة الفوضى ٣:

المنظور الثالث في إدارة الفوضى هو المنظور التشريعي أو الالتزام بالقانون وهو مختلف تمامًا عن سابقيه. لا يرى هذا المنظور مناط الخطأ بالإفراط في قيام مؤسسات حضارية بل في افتقارها إلى الكفاءة والفعالية. ويلاحظ أن النموذج التشريعي لا يركز على الوعظ الأخلاقي شأن النموذج الكونفوشي، ولا يرى الأسرة الحصن المكين للتنشئة الاجتماعية الجمعية. كذلك لا يستهويه النموذج الطاوي الداعي إلى الانسحاب من العمل أي السلبية. وإنما ينبني على قوة وفعالية المؤسسات والقوانين – خاصة القوانين العقابية والتهديد بالعقاب. ويعتبر هذا التهديد بتوقيع جزاءات سلبية وكذا مبدأ الردع هما الوسيلة الأساسية لتأسيس وتأكيد النظام الاجتماعي. ويرى الفكر التشريعي أن الجزاءات الإيجابية غير ذات أهمية كبيرة. إن قوانين فرض الجزاءات (فا Fa) وليس Li كما يرى كونفوشيوس هي الآليات التنظيمية الحاسمة لتعايش الناس لأنهم بحكم تكوينهم فوضويون. إن التحكم في "النمور" هو الشيء الأهم إلى أقصى حد، وسبيلنا الوحيد لوضعها داخل قفص هو بناء المؤسسات التي تهدد بفرض الجزاءات والعقوبات.

ويلاحظ أن النموذج التشريعي الذي يجري تنفيذه بفضل اتجاهات وضعية يدعم الحلول السلطوية المطبقة على الجميع: الرسميون والعامة. ولكن الإمبراطور ذاته وبحكم سلطانه المطلق Ex auctoritate هو وحده صاحب الحق في إصدار قوانين جديدة. بيد أن المفترض أن يبقى في الخلفية ويدع مهمة العمل للرسميين العاملين، ويظل هو يحيط نفسه بهالة اللاعمل. ويرى النموذج أن هذا يمكنه من طلب تفسير من موظفيه لأسباب فشل سياسته ويقسو في معاقبتهم دون أن يتجه اللوم إليه: التظاهر بالسكون كحيلة خادعة.

ويرى النموذج التشريعي أن البشر في مجموعهم أشرار بطبيعتهم: وهذا اتجاه صوّره في أقصى مداه المفكر التشريعي الرائد هان في تسي (٢٨٠-٢٢٣ ق.م)؛ إن كمال النوع البشري أمر لا يمكن تصوره. وطبيعي أن هذا العنصر من النموذج التشريعي هو النقيض تمامًا للنموذج الكونفوشي. ويختلف أيضًا تسون تسي مع كتابات المعلم هان في تسي، إذ أن تشون تسي لا يتفق مع كونفوشيوس أو منشيوس وقرر أن البشر أشرار بيد أن تطوير قدر من الكمال البشري ممكن عقلًا وقابل للتحقق في الواقع بفضل تأثير المؤسسات التي تعمل بمثابة جسور حضارية (وإن كانت هي ذاتها تكوينات مصطنعة). ويرى تسون تسي أن المؤسسات يمكنها العمل كوسائط للتحضر إذا أمكن فقط ربطها بـ"لي Li" أي إذا تحققت وفقًا للمبادئ الأخلاقية. ونلاحظ أن هذا رأي لا يتسق مع النزعة التشريعية على الإطلاق. إن الصورة الكونفوشية عن الإنسان باعتباره كائنًا قادرًا على التعلم ومنفتحًا للتلقين، وقادرًا على التأثير إبداعيًا في قابليته لبلوغ الكمال من خلال النشاط والفعالية - وهذه في الواقع صورة الإنسان كحيوان سياسي - هي صورة منافية تمامًا للنزعة التشريعية. وتتناقض معها بالقدر نفسه الدعوة إلى "يي Yi" أي إلى الاستقامة الأخلاقية أو صواب الرأي وهو ما عرفه تسون تسي بقوله "عمل الصواب".

إدارة الفوضى ٤:

النموذج الموهي Mohist لصاحبه مو دي Mo Di (دميشيوس ٤٧٩-٣٨١ ق.م) ذو طبيعة مختلفة تمامًا. يتميز بأنه توجه كلي شامل. لذلك نراه يركز على الحب العام دون الفوارق بين الحالات والمكانات. وتتمثل جاذبيته في أنه يجمع في داخله كلًا من المكونات الأخلاقية والمادية. وينطلق من فرضية جوهرها أن الحب العام يفضي إلى النفع العام. وتوسيعًا لهذه الفرضية نقول: إذا أشربت نفس كل امرئ حبًا، سيكون كل امرئ نافعًا لكل امرئ آخر. والنتيجة الطبيعية لهذا هي التنظيم الذاتي الاجتماعي. وجدير بالذكر أن النموذج لا يحدثنا فقط عن الحب ذاته بل عن توليفة من الحب المتبادل الذي يتجلى في النفع المتبادل. والمجتمع المبني على هذا التوافق (جيان Jian) مختلف تمامًا عن مجتمع مزقته الصراعات وتفتت (باي Bie). وهنا حل توجه رين Ren محل توجه "لي Li" للنموذج الكونفوشي. ولنا أن نصف هذا بأنه النزعة الإنسانية والنوايا الحسنة وكذا الرأفه والسماحة والغيرية. وهذه خصائص لا ينظمها التقليد ومعايير مسبقة كما هو الحال في توجه "لي Li" وإنما يتعين على كل شخص أن يستكشفها بنفسه شخصيًا. ومن ثم فإن الجهد الفردي وليست التعليمات الملقنة هو الذي يقود المرء إلى "رين Ren". لذلك يدعو النموذج الموهي إلى أخلاق ذاتية الاستقلال وليست متغايرة الخواص. ومع هذا نقول إن كونفوشيوس هو من قال في السابق "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به"[١٠].

وجدير بالذكر أن النموذج الموهي يتخذ موقفًا نقديًا واضحًا من المجتمع. ولنا أن نقول في ضوء معرفتنا للتاريخ الأوروبي للأفكار إن موقفه يشبه من نواح كثيرة نقد الفيزيوقراطيين[*] في القرن الثامن عشر لنظام الحكم القديم Ancien Regime. وانتقد هؤلاء بشدة الإسراف الطفيلي للطبقات الحاكمة في عصرهم. ووسع مو دي

من نطاق هذا النقد بحيث لا يقتصر فقط على الإسراف في حب التباهي بل وليشمل أيضًا الفنون الجميلة والموسيقا بخاصة (وهي النموذج الممثل للفنون). فقال: "خطأ أن تمارس الموسيقى". إن الفنون الجميلة بما في ذلك السلع الثقافية أيًا كان نوعها ليست ضرورية "لمنفعة البشر". لذلك فإن التطهرية "البوريتانية هي نظام العصر".

إدارة الفوضى ٥:

إذا فسرت "المنفعة" باعتبارها أنانية أو "فردانية استحواذية" فإن النزعة اليانجية تبرز لنا هنا بدورها الفاعل مقترنة بنموذج يانج جو Yang Zhu (٤٤٠-٣٦٠ ق.م). ويعتمد هذا النموذج على الاختيار العقلاني الموجه صراحة ضد التوجهات "لي" ، و"رين" و"يي" "i، Ren، Yi"، كل شيء لنفسي "وي وو Wei Wo" قول جوهره التوجه النفعي لثقافة أنانية هدفها حياة المرء ذاته. وحرى ألا ننظر إلى النموذج اليانجي باعتباره البديل الرائد حقًا لخلق نظام عام من حيث تمثيله لموقف امرئ من الخارج. إذ لم يكن النظام العام أبدًا أحد حجج هذا النهج الفكري القائم على السعادة الخالصة. بيد أنه، مع هذا، يمثل توجهًا شديد الأهمية في بيئة اعتادت كقاعدة عامة أن تغرس توجهات وبدائل مختلفة تمامًا "لي، رين، يي، فا ، Li، Ren، Yi، fa" وتقف اليانجية في تناقض صارخ مع ما نعتبره بعامة لب التقليد الصيني.

مواقف متناقضة ومتكاملة

هذه الرؤى الممثلة للنماذج الخمس ليست بحال من الأحوال قائمة كاملة بمدارس الفكر المختلفة في الفلسفة الصينية الكلاسيكية. ولكنها قائمة موجزة لأهم النماذج الجوهرية وتشير إلى التنوع الواضح على نطاق واسع. ونطالع فيها كلًا من التأمل في أو رفض التقليد مثلما نطالع مظاهر قطيعة معتدلة للتقليد وابتكار توجهات اجتماعية جديدة. ويقف الوعظ الأخلاقي جنبًا إلى جنب مع النقد الأخلاقي مثلما تقف الدعوة إلى النشاط والفعالية إلى جانب التفكير في التزام السكون والتوقف عن الفعل. وتحظى المؤسسات بالثناء الرفيع مثلما تواجه نقدًا كاملًا وتامًا لها. ويواجه نظام الحكم النقد الشديد مثلما يلقى على الجانب الآخر تقديرًا كبيرًا. ونجد علاوة على النقد العام لنظام الحكم نقدًا شخصيًا قاسيًا للحاكم الفرد. ونطالع حججًا ضد مظاهر الأبهة الطفيلية (مو دي) وعلى الجانب الآخر بعض التهم للوفرة (تشون تسي). وتستطيع أن تقرأ دعوات إلى التغاير الأخلاقي بجوار حجج عن الأخلاق المستقلة ذاتيًا. ومن ثم التنوع قائم ماثل بينها وإن لم نجد نقدًا مثيرًا للجدل العنيف، ولعل ما يثير انتباهنا بوجه خاص هو الانفتاح الفكري الذي يسمح ويتسامح مع وجود هذه التيارات الفكرية النقدية معًا بالتقابل.

بيد أن جميع هذه الخطابات ليست حججًا مدافعة عن مجتمع تعددي . إذ أن بعض المواقف (الكونفوشية والطاوية والموهية) تعطي انطباعًا بأن التناغم والمجتمع المحلي والتنظيم الذاتي تأسيسًا على "لي، رين، يي" هي نقاط ثابتة في النظام المنشود. ونلاحظ أن أيًا من الروايات لم يتضمن أي إشارة إلى ساحة منفتحة وتعددية للعمل

السياسي أو الاجتماعي. ذلك أن الكثرة في المنظور التشريعي، إذا ما جاز لنا أصلًا استخدام المصطلح هنا، تحددت بأنها جماع الشرور والفوضى التي يتعين دائمًا فهمها باعتبارها شيئًا علينا كبحه والتحكم فيه وليس شيئًا ذا قيمة أصيلة. وتتبخر مشكلة النظام في النموذج اليانجي ليتحول إلى نزعة سعادة مكتفية بذاتها. ومن ثم لن نخطيء إذا ما اعتبرنا هذه المواقف معبرة عن نظام أوتوقراطي (فردي مطلق) أو أوليجاركي (حكم القلة) أو حكم كبار المسنين وبالتالي فهو نظام أبوي "بطريركي".

وثمة شيء مشترك بين جميع هذه المواقف، ربما باستثناء النموذج اليانجي. إذ تعترف جميعها بالفارق بين المرتفع والمنخفض، وبين النبالة والشعب، حيث العامة يحتلون المرتبة الرابعة في التراتبية الهرمية بل وتسود نظرة إليهم باعتبارهم أغبياء. ولكن يتعين معاملتهم معاملة حسنة. ولم تتضمن الفلسفة الصينية الكلاسيكية من حيث الفكر أو الواقع أي شكل من أشكال الديمقراطية بمعنى تطبيق إجراءات مؤسسية للمشاركة والمراقبة والحكم ونظام اقتراع وانتخاب بين العامة. والتي كانت موجودة في الديمقراطية الأغريقية الأوليجاركية في الفترة نفسها. ويتطابق هذا الواقع مع التفسيرات التي تؤكد عن صواب على الإمكانات النقدية الضمنية للفكر الصيني وبخاصة الروابط المحتملة التي يمكن أن تفيد كأساس لبناء مجتمع محلي حديث. ونرى لزامًا بيان أن التطور الفلسفي والسياسي في أوروبا لم يدع حتى قرنين ونصف مضيًا سوى مساحة ضئيلة سواء للتفكير الديمقراطي التعددي (بالمعنى الحديث للعبارة) أو للنزعة الدستورية الديمقراطية.

تضييق الخطاب الفلسفي

تجمعت هذه المواقف المتناقضة معًا خلال الفترة ما بين القرن الثاني ق.م. والثاني الميلادي في صورة "الكونفوشية الجديدة". وجلب هذا في جوهره الدمار للفلسفة الصينية الكلاسيكية. وللنماذج الإرشادية المتمثلة في الكونفوشية والطاوية والتشريعية[11]. وتمثل حصاد هذا الجمع في مذهب كوزمولوجي يتخذ الدولة محورًا وركيزة له. وأوضح هذه النظرة دونج زونجشو(Dong Zongshu ١٧٩-١٠٤ ق.م) في صورة حيث السماء في القمة وولاية السماء وقد أضفتها على الحاكم (الإمبراطور)، والموظفون الرسميون يعملون على تنفيذ إرادته، ثم أخيرًا الشعب في القاعدة مع كل شيء آخر. ويلاحظ أن النسيج المتداخل المؤلف من هذه الكونفوشية الجديدة والأفكار الطاوية والبوذية لم يحدث إلا في القرون التالية. وخلقت هذه التوليفة صورة للعالم والمجتمع والبشر حيث الكل في تراتبية هرمية: الطبيعة، السماء، الحاكم، الشعب، الفرد. ويمكن اعتبار هذه الصورة إحياءً إما للفكر القائم على المركزية الكونية Cosmocentric Thought أو تفكيرًا قائمًا على التشبيه بالمجتمع أو التشبيه بالإنسان Sociomorphic، Anthropmorphic نظرًا لتباين التصورات من الكون إلى القدر والعكس بالعكس. وهنا كل شيء مرتبط بكل شيء آخر في علاقة متداخلة داخل نظام تراتبي هرمي محكم[12]. وأفضى هذا النهج إلى فقدان مظاهر التباين بين النماذج الإرشادية أو المواقف الفكرية المميزة للفكر الصيني الكلاسيكي. بيد أن بالإمكان أن نلاحظ شكلًا جديدًا من التساؤلات النقدية بشأن المذهب الكونفوشي عن الدولة وذلك من خلال نقد الحاكم وإن جاء التساؤل والشك متقطعًا من حين

إلى آخر، مثال ذلك كتابات باو جنجيان في القرنين الثالث والرابع الميلاديين. بيد أن موقفه هذا تجاوزه وفنّده فيما بعد ممثلون من أنصار الكونفوشية الجديدة أصحاب النهج الكلاسيكي من أمثال تشو تسي(Zhu Xi ١١٣٠-١٢٠٠).

نتائج

إذا تطلعنا إلى ما كان ، فما هو عائدنا من هذه الملاحظات فيما يتعلق بالحوار الثقافي الدائر؟

أولًا: يبدو من المشكوك فيه أن نفهم الحضارات باعتبارها كيانات متجانسة ومغلقة. ويشير الفحص الدقيق عن كثب، خاصة فحص الفلسفة الصينية إلى اختلافات في مظاهر التنوع وإلى مواقف متناقضة بصورة مذهلة. ويؤكد هذا لنا امتداد تراث نقدي متسق. وهذا هو واقع (النقد الذاتي) الذي مهد الطريق، كما نعرف "للعصر الحديث في أوروبا".

ثانيًا، ولكن حتى لو ارتد التنوع، كما هو الحال في الصين إلى نظرة أحادية الجانب نسبيًا والتي ظلت هي العامل المحدد بدرجة أو بأخرى حتى منتصف القرن التاسع عشر إلا أن من المفيد دائمًا أن نتذكر التنوع السابق على هذه النظرة. ويؤكد هذا التنوع الارهاصات الباكرة للتنوير بالمعنى الأوروبي للكلمة. وعمد المجتمع الصيني، أو زعماء الفكر فيه على الأقل، إلى الاستنارة من خلال الحوار الدائر بين مدارس الفكر المختلفة. وهكذا لم تكن ثمة ضرورة توجب استيراد الدافع إلى التنوير من الخارج كما تردد كثيرًا عنه خطأ في الصين. إذ يمكن للصين هنا أن تعود بسهولة إلى ميراثها الثقافي.

ثالثًا، إذا توفرات مقاصد التجديد وإعادة البناء يمكن الاهتداء إلى الروابط التي تربط بين سلسلة الأطر الفكرية ذات الصلة الوثيقة بالحوار الراهن. ويتمثل أحدها في

نقد الحاكم ونظام الحكم؟ ويتمثل آخر في النظرة التشريعية ابتغاء قانون صحيح عام. ونجد إطارًا ثالثًا تعبر عنه الأنثروبولوجيا التعادلية القائمة على المساواة بين البشر (مثل منشيوس Mencius وتشون تسي Xun Zi). ورابع تمثله فكرة العقل والحكم المستقلين ذاتيًا حتى مع وجود سادة المرء. ونجد آخر يمثل العلة النفعية الاجتماعية للدولة مع مسؤوليتها عن العمل لصالح الجمهور العام؛ والالتزام السياسي بالأخلاق وبالنفع العام، وأخيرًا القاعدة الذهبية المستمدة من مصطلح "رين Ren": المعاملة بالمثل. ونذكر عرضًا أن هذه قاعدة صحيحة بغض النظر عن التقليد والمكانة والسياق.

وجدير بالذكر أنه فيما يتعلق بفكرة المجتمع التعددية يمكن أن نجد ما يشير تلميحًا إلى مفهوم كرامة الفرد لمجرد أنه بشر. وثمة رابطة أخرى يمكن أن تعبر عن فكرة أن ممارسة السلطة رهن احترام كرامة الفرد وبالتالي لا وجود لميزة الرعاية التعسفية. ونجد تحفظًا وجدانيًا وفكريًا مشروعًا فيما يتعلق بإجراءات الدولة وأيضًا وعلى نحو صريح فيما يتعلق بالنظام الكونفوشي الأصلي وهو الأسرة "سياو Xiao"، وكذا بالنسبة لولاء الموظفين الرسميين لحاكمهم (جونج Zhong).

وحرى بنا أن نؤكد بشكل خاص على حقيقة أن هذه الأفكار ليست غرسًا أجنبيًا بل نتاجًا صينيًا أصيلًا. إذ لم تكن هناك أي اتصالات بالعالم خارج الصين على مدى فترة التأسيس المرجعية. لذلك يمكن أن نقرر عن اقتناع كامل وجود روابط كافية، وإن لم تكن شاملة جامعة تربط الفلسفة الصينية الكلاسيكية ببعضها مما ييسر فهم حقوق الإنسان بالمعنى الحديث. وهذه يقينًا لم تنبثق عن استعداد ثقافي جيني مسبق خاص بها (وهو ما لم يكن لأوروبا كذلك) بل إنها حصاد الحوارات الفلسفية التي دارت داخل الصين نفسها(١٣).

ويمثل هذا في الماضي ولا يزال رصيدًا فكريًا من شأنه إن آجلًا أم عاجلًا أن يوقظ ذكريات من الماضي وثيقة الصلة بالموضوع. وهذا أمر محتمل في ظل ظروف الحداثة الناشئة. ويتعين قبول مثل هذا التطور سياسيًا في الصين الحديثة وهو ما سوف يلاقي

تشجيعًا عامًا عن يقين. وإذا نظرنا إلى الأمر بعيون الزعماء السياسيين نجد أن ثمة أسبابًا ملائمة في الوضع الراهن تحدو بهم إلى منع حدوث هذا في الصين. وقد تبدو هذه الأسباب مبررة من وجهة النظر التشريعية ولكنها أيضًا أسباب انتقدها بشكل كامل وبذكاء شديد الحوار الصيني الداخلي منذ ألف وخمسمئة عام مضت.



(٣)
البحث عن التجديد
الإسلام وتحديات التعددية

تواجه كل الثقافات التقليدية مشكلة التعامل مع عالم يتزايد تعدديةً باطراد. ونتيجة لذلك تدخل كل ثقافة بسبب تشددها في صراع مع التعددية المتزايدة من أساليب الحياة والقيم. وثمة طريقان لكل هذا الصراع: الدفاع أو التجديد. وطبيعي أنه في الحالة الأولى تتضاعف درجة التشدد، وتسود النزعة التقليدية والحرفية. وتفضي الحالة الثانية إلى التجديد عن طريق تكييف الذاتية للوفاء بمتطلبات الظروف والتحديات الجديدة.

ويواجه العالم الإسلامي بخاصة هذه المشكلة أكثر فأكثر باطراد.

الموقف الراهن

تأثرت المنطقة الإسلامية على مدى عقود بعمليات مثيرة من حيث الاختلاف الاجتماعي والاقتصادي. وهنا، كما في كل بقعة من بقاع العالم تغلغل الحراك الاجتماعي في المجالين الثقافي والسياسي مما أفضى إلى تسييس المجتمعات. ولكن بالمقارنة بشرق آسيا نجد أن عمليات التحول انتهت حتى الآن في غالب الأحيان إلى أزمة تطوير لا تسمح بحدوث حراك اجتماعي صاعد على قاعدة واسعة ليصل إلى المدى المتوقع له في حالات التطور الاجتماعي – الاقتصادى الناجح. بيد أن التغير الاجتماعى داخل أزمة تطور متفاقمة ليس وضعًا مسبقًا مواتيًا لتقييم تعددية التوجه القيمي. وإنما على العكس: إذ تنزع مثل هذه الأوضاع إلى خلق موقف دفاعي ضد حدوث تجديدات ثقافية فات أوانها. ويتجلى هذا على نحو مثير بوجه خاص إذا ما كان التحول يطال جميع مشارب الحياة بينما طريق الحراك الصاعد مسدود بالكامل فيما عدا ما يخص أوساط صغيرة من الساعين حثيثًا للوصول إلى مراتب رفيعة والأغنياء الجدد[1]. وطبيعي أن يبدو الموقف الدفاعي واضحًا مميزًا ليس فقط داخل الطبقات الدنيا بل وأيضًا داخل الطبقات الوسطى. وسبب ذلك أن الطبقات الوسطى تنزع إلى أن تكون أكثر حراكًا اجتماعيًا، ومن ثم تولد عندها الظروف السائدة مشاعر الأحباط. ويفضى هذا الوضع إلى نتيجة محددة هي أن الطبقات الوسطى تنتمى هي الأخرى للقطاعات الاجتماعية التي يخرج منها الأصوليون.

ونجد هذا الوضع بشكل مميز خاص في كثير من المجتمعات الإسلامية العربية. والذي أفضى إلى حرب أهلية حقيقية في الجزائر ويتحول إلى وضع حرج داخل مصر.

إذ نشأت في هذه المجتمعات حركات إسلامية أصبحت الآن نشطة واستحوذت على قدر من الأهمية والاهتمام أكثر مما هو الحال بالنسبة للأجنحة التي تعتمد على التعبير عن نفسها شفاهيًا بصراحة. وليس بالإمكان بأي حال من الأحوال اختزال هذه الحركات إلى صفة أساسية مشتركة نظرًا لأنها تتميز بقسمات مختلفة: الوصول إلى السلطة السياسية متذرعة بالدين، تحريك المجتمع المحلي الديني طمعًا في التضامن معها، إحياء القيم الدينية الخاصة بكل منها، والنضال ضد "شيطان" الغرب، أو الجمع بين مزيج من هذه العناصر. وطبيعي أن تعددية القيم لن تحظى بتقدير كبير في ظل مثل هذه الظروف. ولعل الأصوب أن الفهم السائد عادة هو أن مثل هذه التعددية هي لب المشكلة أعني تعبيرًا عن التحلل الثقافي وبالتالي تمثل ردة وتكرارًا لجاهلية ما قبل الإسلام والفساد الأخلاقي وليست أبدًا رصيدًا مثمرًا[٢].

وثمة مشكلات أدت إلى أزمة التطوير عمليًا. وهذه هي إنكار التعددية داخل بيئة تعيش حراكًا اجتماعيًا متناميًا علاوة على خسارة الثروة الاقتصادية. بيد أن هذه المشكلات لم تظهر فقط بسبب الظروف الراهنة. ويرتكز هذا الرفض، إذا ما استخدمنا عبارة محمد أركون أيضًا على "العقل الإسلامي المهيمن"[٣]. بمعنى أنه يرتكز على صورة ذاتية خاصة عن الإسلام لم تتحقق لها السيادة فقط خلال عهد قريب. بل ولها جذور تاريخية عميقة ولا تزال تستهوى جماهير العامة.

ترى ماذا عن هذه الصورة الذاتية للإسلام؟ ولماذا هذا التعقيد الشديد إزاء محاولة تجسير الهوة بين الإسلام والنظرة الإيجابية إلى تعددية القيم؟

المشكلة الأساسية

الإسلام مُؤَسس موضوعيًا على القرآن، وهو النص الذي تؤكد العقيدة أنه وحي من الله إلى النبي محمد. لهذا يشار عن حق إلى القرآن بوصفه كلام الله[٤]. ويقرر كثيرون من علماء الإسلام أن هذه المقدمة الأساسية تترتب عليها نتائج مهمة: صورة العالم، المجتمع، الإنسانية المبنية على أساس هذا المبدأ تمثل ناموسًا إلهيًا وشريعة للمجتمع. واقتداء بفهم ذاتي إسلامي شائع: يوجد حق إلهي صادر عن الوحي يتسع نطاقه ليشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية والبشرية (الشريعة) وعلى أبناء الأمة المسلمين التسليم بها وطاعتها. وإن هذه دعوى شاملة جامعة، كما وأن التفكير اللازم عنها ملزم للجميع خاصة ما يتعلق بالنص وأحاديث وأعمال الرسول. ويرى بعض المفكرين الإسلامين من أمثال المودودي ضرورة أن تدعم القوة هذا الفكر وأن يجاهد ليحقق "حاكمية الله". ويلاحظ هنا وحسب هذه الرؤية أن هذا الفكر ينزع بدرجة أو بأخرى نحو الشمولية بمعنى أنه النموذج النقيض لتعددية القيم(٥).

ونلاحظ هنا أولًا: وعلى الأقل بالنظر إلى النمط المثالي للعقل الإسلامي المهيمن أنه لا الفرد في ذاته (أو كثرة الأفراد بما لهم من ذهنيات وذاتيات ومصالح مختلفة) ولا الرعايا الأفراد (أو الجماعات المستقلة عن بعضها) قادرون على استخدام قدراتهم المستقلة ذاتيًا لتحديد المقاصد الإسلامية. دائمًا الأمر منوط بالإجماع، بالتزام الأمة بهداية الوحي أي الالتزام بالشريعة عقيدة وفكرًا وعملًا. ولنا هنا أن ندخل تعديلًا

على مصطلح "عقل الدولة" لنتحدث عما يمكن أن نسميه "عقل الدين)(٦) الذي يوفر توجهًا شاملًا جامعًا ويحدد شروط التمييز الملزم أخلاقيًا بين المباح والمحرم(٧).

هذه هي الصورة الذاتية الإسلامية المهيمنة التي كثيرًا ما لقيت في أيامنا هذه محاولات لإحكام صياغتها مع نوازع دفاعية وإن أشار إليها أيضًا النقاد. ولكن على الرغم من أن هذه الصورة كانت لها السيادة على مدى تاريخ الإسلام إلا أنها لم تبرأ من الخلافات حولها. إذ نجد من عمدوا إلى تأويل هذا التوجه مع قدر أقل من التزمت، وأولوا، بالإضافة إلى الوحي، أهمية كبرى بل وضعًا متميزًا للعقل البشري. بيد أن هؤلاء وبغض النظر عن ذيوع صيتهم تاريخيًا في فترات انتقالية ظلوا شخصيات هامشية ولم يحققوا أبدًا نجاحًا ضد النزعة الحرفية المحتكرة للسلطة خاصة عندما استخدمت هذه النزعات الحرفية التفكير الخاص بفقه الإلهيات وفاء لأغراض سياسية. (وحدث أحيانًا أن نشأت حركات منشقة بهدف دعم موقفهم السياسي كما حدث على سبيل المثال في حالة المعتزلة العقلانيين)(٨).

أو لنقل بعبارة أخرى أصبح التأويل المحدد للإسلام مهيمنًا لأن تاريخ الصياغات العقلانية البديلة ابتداء من المعتزلة ومرورًا بابن رشد وكذا من أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين حتى يومنا هذا، كان وظل تاريخ حالات فاشلة(٩). وهذا تاريخ مصبوغ بالمآسي، إذ تأسيسًا على المقدمات الأولية لفهم الإسلام في ضوء الشريعة فإن أي آراء منحرفة عن ذلك أو تأويلات جديدة بل وأي محاولات لتقديم تأويل حديث أو نقدي للقرآن توصم جميعها بأنها ردة: مما يمثل خطرًا يتهدد المنشقين. وثمة عمليات مماثلة في الماضي وفي الحاضر تشير جميعها إلى الدائرة الخبيثة التي وصفتها فاطمة المرنيسي بعبارة "نموذج أوباراديم الهرطقة": إن أي تأويلات منحرفة عن الشريعة الخالدة الصحيحة حسبما هو مفترض وعن العقل الإسلامي المهيمن توصف بأنها هرطقة أو ردة. لذلك نجد حظرًا مفروضًا على أي خلاف سجالي صريح في الآراء، ويجد أيضًا أصحاب المواقف العقلانية أنفسهم عرضة للاضطهاد الفكري والبدني(١٠).

لذلك فإن من المنطقي أن نهج الشريعة الإلهية والإجماع، وكذا الحرب الملازمة له ضد أي بديل (وهو التأويلات الأكثر عقلانية) أسهمت جميعًا وبشكل موضوعي

في تأكيد جوهرية الإسلام. ونعني بعبارة "تأكيد الجوهرية" هنا الالتزام بكل ما يخص "عقل الدين" والنتائج المترتبة عليه في أوسع نطاق له. وتعني كذلك التفكير تأسيسًا على مجتمع مغلق، على نقيض المجتمع المفتوح، والتوجه جمعيًا وليس فرديًا، والطاعة لنظام فرضه الله، ومن ثم توافر حس قوي بالواجب والفرض دون الاهتمام بحقوق الفرد، وتعني الانطلاق تأسيسًا على حاكمية الله المطلقة واتخاذ موقف الشك الذي قد يصل إلى حد الإنكار والرفض لفكرة حاكمية الشعب، وفهم تعددية القيم على أنها تعبير عن التشوش والفوضى الأخلاقية وليس باعتبارها حصاداً حتمياً لمجتمع وعالم متعدد. لذلك فإن "الإسلام بصفته جوهرًا" تعوزه شبكات الأمان العقلية والمؤسسية بخاصة اللازمة للتعددية الحقيقية. وإن الانطلاق من المذهب "الخالص المحض" أي المهيمن من شأنه أن يجعل إنكار أو رفض التعددية تتحول في أسوأ الظروف إلى اضطهاد. وحيثما ينتفي هذا يمكن للفكر البرجماتي والحكمة العملية أن يسودا. بيد أن مدارس الفكر والسلوك التي من هذا النوع معرضة للنقد حسبما تقضي وجهة نظر أصول الدين والإجماع. ويرجع هذا إلى الاعتقاد بأنها مدارس انتهازية ولا سبيل للتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية.

ولكن مع هذا كله نسأل هل من أمل في تجسير الهوة الفاصلة بين التراث الثقافي للإسلام ومتطلبات التعددية الحداثية بأسلوب بناء؟

نقاط الانطلاق نحو معالجة مثمرة للتعددية

ينبثق السؤال في المنطقة الإسلامية على النحو التالي مع اعتبار تاريخ المنطقة والأعباء المترتبة عن المحددات الثقافية السابقة: كيف يمكن ابتكار علاقة إيجابية مثمرة مع الحداثة ومع خاصية من أهم خصائصها وهي التعددية. والقضية المطروحة هنا ضمنًا ليست إنكار الأصول الثقافية للمنطقة، الأمر الذي لن يقود إلا إلى مواجهة نظرية مجردة لنزعة فكرية جديدة مع التراث الثقافي التاريخي صاحب السيادة والهيمنة. وإنما القضية هي بناء جسر فكري ووجداني يصل بين هذا التراث التاريخي ومتطلبات الحداثة. وإذا شرعنا في هذا فإن الأفكار التالية يمكن أن تفيد شيئًا.

أولاً: يمكن لنا أن نقول، مع بعض التعديل لرؤية قال بها صادق العظم: يلاحظ من وجهة نظر "المذهب المحض" أن بناء جسر يصل بين الإسلام والتعددية، خاصة بين الإسلام وتعددية القيم أمر مستحيل مبدئيًا وإن كان مجديًا عمليًا[١٢]. إذ على الرغم من كل التوجهات التي ترى "النص" لب التراث الإسلامي، إلا أنه جرت تأويلات سجالية منذ القرن السابع. وعلى الرغم من أنها لم تكن تعددية صراحة بالنسبة للقيم إلا أن بالإمكان تعريفها بأنها "تعددية" داخل بيئتها الخاصة. وإذا كانت صورة الإسلام باعتباره جوهرًا هي صورة لبنية واحدة متجانسة، خاصة فيما يتعلق بالمواقف الأصولية المتشددة إلا أن تاريخ الإسلام (شأن أي تاريخ ثقافي آخر) يتميز دائمًا بالخلافات في الرأي والأفكار والمذاهب السجالية في فقه الإلهيات والشريعة بل وبانقسامات وتطاحنات عميقة أخذت غالبًا منحى عسكريًا. علاوة على هذا فإن الإسلام منذ بداياته الأولى كان ظاهرة متعددة

الأوجه متضمنًا مواقف جرت صياغتها صياغة صريحة هي مواقف متصارعة بل وكثيرًا ما كانت مواقف قتالية. واعتمدت جميعها على مبررات مستمدة من وثائق واحدة. إن السنة والشيعة والصوفية وغيرها من أساليب تناول النص تعتبر شواهد واضحة على أن الأديان بما في ذلك الدين الإسلامي الذي يبدو في نظر المسلمين وحدة واحدة (الأمة) لا سبيل أمامها للفكاك من التأويل التعددي(١٣). وحرى بنا أن نفهم هذا ليس باعتباره واقعًا تاريخيًا فقط بل أمرًا مبدئيًا أي لافكاك منه من زاوية فقه الإلهيات. وإذا فهمناه على هذا النحو فسوف يمثل هذا شرطًا مسبقًا ضروريًا لخلق علاقة مثمرة مع التعددية. وإذا لم يكن من سبيل لفهم الوحي الإلهي الموحى به بلغة عربية إلا بفضل التأويلات التعددية بل والخلافية إلى أقصى حد، وإذا أمكن قبول هذه الحقيقة دون تحفظات أو حتى إذا نظرنا إليها نظرة تنطوي على تقدير إيجابي، هنا يمكن أن تصبح التعددية مناط مرجعية واضحة دون لبس أو غموض للرجوع إليها بشأن المظاهر الأساسية للوجود والتعايش الإنسانيين.

ثانيًا: سألنا صادق العظم عما إذا كان الإسلام "قابلًا للعلمنة". وأجاب (كما أسلفنا): عقائديًا لا، وتاريخيًا نعم. وحين تحدث عن النعم التاريخية (على خلاف الفكرة الأولى التي ذكرناها آنفًا) لم يشر إلى التعددية السجالية داخل الدين الإسلامي بل أشار إلى حقيقة أن غالبية المجتمعات الإسلامية في واقع الأمر دخلت عملية العلمنة غير المسموح بها عمليًا لأسباب عقائدية جامدة. ويرى العظم أنها عملية تدريجية وتتحرك أكثر فأكثر باطراد: وتشتمل على نظام الحكم والنظام التشريعي والنظام التعليمي والقوات المسلحة وغير ذلك من مجالات اجتماعية. وجدير بالذكر أن المهمة الراديكالية التي أنجزها الزعيم التركي أتاتورك عام ١٩٢٤ فيما يتعلق بعلمنة تركيا، اقتداء بالنموذج العلماني الفرنسي، تعتبر حدثًا شاذًا لا يمثل العالم الإسلامي. ولكن إذا انتفت مظاهر العلمنة التدريجية المتزايدة ببطء فإن الحركات الإسلامية الراهنة لن تكون مفهومة. إذ بدون تيارات العلمنة بعيدة المدى فإن الاتهام الإسلامي للمجتمعات بالجاهلية أي التحلل الأخلاقي للمجتمعات الإسلامية القائمة سيكون اتهامًا غير ذي أساس على الإطلاق.

وهكذا فإن العلمنة الراهنة والاحتجاج الإسلامي ضدها يمضيان معًا متوازيين، وهذا واقع يؤسس برهانًا على صدق أطروحة العظم.

ثالثًا: ثمة قول بإمكانية أن أنماط الفكر المهيمنة على العقل الإسلامي – والذي يسميه أركون العقل المهيمن أو الشغال – كانت منحازة للقابضين على السلطة، أي السلطة المركزية. ومتطلباتها النافذة. وإذا قبلنا بهذا فإن فهم هذه الحقيقة، ونقد هذا العقل المرتبط بالسلطة يمثلان نقطة بداية أخرى للتوافق مع التعددية على نحو إيجابي مثمر. وحرى بنا أن ندرك أن التحليل النقدي هنا سوف يكشف بوضوح مدى ضيق الأفق العقيدى والاختزالي للعقل الإسلامي التقليدي (الحرفي). وسوف يكشف لنا كذلك حقيقة أن الخطاب الراهن بشأن القرآن أوضح قدرته الدلالية (السيمانطيقية) بتلاؤمه مع عقل الدين وإلغاء أي بدائل أخرى متخيلة على الرغم من أن بعض هذه البدائل تحققت عمليًا لفترة من الزمن. ولعل الأهم قبل هذا كله أن الطابع الإشكالي لفرض قدسية على الشريعة والدلالات الجوهرية المنسوبة إليها سوف يتجلى واضحًا في شفافية إذا أسقطنا الظروف التاريخية والخبرات الوجودية التي أحاطت في الماضي بظهور الشريعة[١٤].

رابعًا: بدت مشكلة نقد العقل الإسلامي داخل نطاق العقيدة مشكلة بغيضة على مدى تاريخ الإسلام. لذلك فإن المواقف "العقلانية" التي ظلت هامشية على مدى هذا التاريخ يتعين "اكتشافها من جديد" أو على الأقل تنشيطها ثانية لاستخدامها الآن كشواهد وبيّنات تاريخية على وجود تأويلات بديلة. وهذه عملية لها أهميتها حتى وإن قيل إن المواقف المسماة مواقف عقلانية داخل الجدل بشأن الإسلام هي على الأغلب بعض التفكير المنطلق من النص والإجماع مما يعني أن أنصارها لم يكونوا عقلانيين راديكاليين (بالمعنى المعاصر). علاوة على هذا فقد كان هؤلاء العقلانيين بطبيعة الحال حريصين على الالتزام بنص الشريعة الإسلامية وبالفهم الجوهري للمجتمع الإسلامي الحقيقي الصادق، و لم يكونوا

معنيين بموضوع التعددية. بيد أن العقل داخل هذه المدرسة الفكرية أدى دورًا بارزًا يفوق ما كان قبل وبعد الفكر الحرفي النصي الجامد.

وضمت المجموعة الأصلية من "فلاسفة العقل" – وحرى بنا التزام الدقة والحذر في استخدام المصطلح للأسباب المذكورة سابقًا– كلا من الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون الذين ارتادوا هذا النهج دون التحفظات السابقة. وبعد هؤلاء ببضعة قرون نجد الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ونجد خارج المنطقة الإسلامية العربية محمد إقبال[١٥]. ويمكن وصف هؤلاء الفلاسفة بما وصفتهم به أنيماري شميل Annemarie Schimmel جماعة من الحداثيين القاهريين المرتبطين بمجلة المنار (ويسمون جماعة المنار)؛ إذ قالت: (رسالتهم أن الإسلام قادر على التوافق مع الحضارة الحديثة دون مشكلات خطيرة، وإن جميع المشكلات يمكن حلها بفضل تأويل جديد للقرآن والتراث)[١٦].

خامسًا: وهذه ترتبط مباشرة بالنقطة رابعًا. إن المواقف التي تجرؤ على التصدي لعملية تجسير الهوة مفاهيميًا بين الحداثة والإسلام ستكون عاملًا مساعدًا ذا قيمة خاصة؛ إذ يبدو واضحًا أن تجسير الهوة على هذا النحو لن ينجح إلا بعد نقد العقل الإسلامي المهيمن أولاً بالمعنى الذي قصده أركون، أو لنقل بصراحة أكثر إلا إذا جاء نتيجة نقد تفصيلي لعناصر الشريعة غير المتلائمة مع متطلبات العصر الحديث. وجدير بالذكر أن عبدالله أحمد النعيم An–Na'im عرض مثل هذه الدراسة النقدية للشريعة ويذهب إلى أن هذا النقد بمثابة دعوة "لإصلاح الشريعة"[١٧]. ويرى أن البحث النقدي في مجال الشريعة ضرورة لافكاك منها وذلك لسببين: أولًا أن الشريعة تحددت صورتها أول الأمر في ظل ظروف تاريخية خاصة جدًا مما ترتب عليه نتائج سياسية قوية وبعيدة المدى. ثانيًا يعتبر الحوار النقدي حدثًا متأخرًا عن وقته، ذلك لأن التوجهات الجوهرية التي تنطوي عليها الشريعة لم تعد تلائم الخبرة الحياتية المعيشة للناس اليوم من مثل افتراض عدم المساواة بين الجنسين أمام القانون وفي مجالات أخرى، والإجراءات التشريعية المثيرة للشك خاصة في قانون العقوبات الإسلامي، وافتقار الشريعة لتوجه دستوري والذي يحول دون تجسير الهوة بين الإسلام وسيادة القانون، والتمييز

ضد غير المسلمين داخل المجتمعات الإسلامية، وتزايد مظاهر التضارب بين المبادئ الأساسية للشريعة والقانون الدولي الحديث؛ إذ يعتمد هذا الأخير النبذ العام للعنف ويهدف إلى مساندة الحريات الأساسية وحقوق الإنسان.

وواضح أن التفكير في هذه النقاط الحساسة من شأنه أن يثير سؤالًا عما إذا كان الإسلام، وبخاصة الشريعة يمكنه التلاؤم مع التطورات التشريعية الحديثة أم لا؟ هل يمكن التوفيق بين الإسلام والنظام العام القائم على الفصل بين السلطات؟ يؤكد النعيم وآخرون أنه من وجهة نظر الشريعة التقليدية الرسمية الحرفية لا يمكن تصور مثل هذه القيم على الإطلاق بل ربما يتعين إدانتها. ويؤكدون على أنه بدون نقد ذاتي موضوعي هدفه الوصول إلى توجه مفاهيمي جديد لا مجال لتصور حدوث أي توافق أو تلاق بين الإسلام والمبادئ التشريعية الحديثة.

ولنا أن نقول بعبارة أخرى إنه لا مجال لتصور قيام مجتمع إسلامي حديث ما لم نضع في الاعتبار مبادئ النظام الدستوري الحديث[١٨]. لم يعد ثمة إمكانية الآن لتبرير عدم المساواة بين الجنسين على أساس عقلاني (إذا كانت هناك أصلاً أسباب عقلية لمثل هذا التبرير). كذلك في المجتمعات القائمة على التعدد فإن رفض الحقوق الأساسية لمن يخالفونك في العقيدة الدينية يمكن أن يفضي إلى دعوة لحرب أهلية. وأصبح لازمًا أن يتلاءم قانون العقوبات مع المبادئ الأساسية للإنسانية. ويتعين كذلك تنظيم وبناء العلاقات مع الدول والمجتمعات الأخرى أو الأقاليم الثقافية الأخرى في توافق مع متطلبات التعايش في العصر الحديث. ويعني هذا مبدئيًا أن تكون نقطة البداية هي حظر العنف والرفض المبدئي لتحويل أحد عن عقيدته قسرًا نتيجة قتال. وواضح أن جميع هذه التوجهات العيانية المحددة مؤسسة على حقوق الإنسان الأساسية والتي أصبح احترامها ودعمها مسألة من مسائل السلم القومي والدولي. ويستطرد النعيم استكمالاً للبند السابق ويقرر أن النقد الذاتي الأساسي لمظنات التناقض بين الشريعة وبين النقاط سالفة الذكر ضروري ولازم وإن أصبح متأخرًا[١٩].

سادسًا، يلح النعيم على ضرورة وضع فقه إلهيات ملائم للإصلاح بهدف إنجاز

"حركة إصلاح إسلامية". ويشير في معرض حديثه عن هذا إلى واقع أن القرآن يضم آيات مكية مختلفة عن الآيات المدنية. وأن سبب الاختلاف ليس مرجعه اختلاف مكان وزمان الوحي؛ بل يرجع أساسًا إلى أن الرسائل موجهة لجمهور مختلف[٢٠]. إذ النصوص المكية استهدفت الناس بعامة. هذا بينما النصوص المدنية التي جاءت بعد الخروج من مكة (أو الهجرة) اختصت مؤمنين رأوا أنفسهم في ضائقة شديدة، لذلك نجد النصوص المكية يغلب عليها الطابع العالمي الشمولي بينما النصوص المدنية تشدد على الفارق بين الداخل والخارج، وبين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الأمة وبقية العالم. لقد استهدفت حشد وتعبئة الولاء داخليًا والدفاع ضد الأعداء من الخارج. لذلك يتعين أن نضع السياق التاريخي في الاعتبار. وهذا هو عين السبب الذي من أجله يستحيل تأويل الشريعة على أساس أنها تعبير مباشر ومطلق للإرادة الإلهية. بيد أن تغير السياقات يستلزم تأويلات جديدة لإسلام نابض بالحياة الروحية.

لهذا كله نرى فائدة جميع المحاولات التي تبرز تاريخية النص وارتباطه بالسياق وذلك عن طريق تطبيق المناهج اللسانية وفلسفات النقض الحديثة[٢١]. ولكن جهود تطبيق مناهج البحث هذه فسرتها ثقافة النص الثابت والتركيز على النص بأنها استفزازية هدامة. ولكن غني عن البيان أن مثل هذه الدراسة العلمية التحليلية الحديثة لنص القرآن لن تفضي إلى الإضرار بالنص بل؛ ربما تؤدي إلى التركيز على جوهر وروح المحتوى الديني للإسلام. ونجد نظيرًا لهذه الجهود في محاولات فهم الكتاب المقدس في ضوء تاريخية وسياق النص. وطبيعي أن التعامل مع "النص" بهذا الأسلوب إلى مدى معين يهدف إلى التخفف من أثقال تاريخية وإلى التمييز بين الجوهر أو اللب من ناحية والسطح المرتبط بالفترة الزمنية من ناحية أخرى، كذلك لا يحط من قدر النص في شيء تفسير القدسية التي نسبغها عليه بأنها نتيجة التذرع به سياسيًا. إذ أن مثل هذا النهج في التفسير يؤكد تحديدًا واقع أن الوحي بالنص جاء وفقًا لظروف محددة في لغة عيانية واضحة لجمهور بعينه. وإنه لضروري تأمل هذه الظروف والتفكير فيها عند محاولة الإبانة عن

الاختلاف بين المعنى العرضي للعبارة وفكرتها الأساسية.

بيد أن مثل هذا النقد للنص يضرب موقعًا حساسًا في الصورة الذاتية للأمة، وهو ما يمكن أن نتبينه من خلال ردود الأفعال إزاء المحاولات الفردية. ولعل من أبرز الشواهد حالة المفكر المسلم نصر حامد أبوزيد الذي استهدف تحديدًا الإبانة عن تاريخية النص والسياق الذي ظهر فيه هذا النص وهو القرآن في حالتنا هذه أو كما نقول اليوم النقض أو التفكيك البنائي Deconstruction للنص(٢٢). ويوضح الموقف الدفاعي ضد المفكرين من أمثال أبوزيد واضطهادهم "التدخل في حرفية كلام الرب" Inverbation of God كما هو الحال في القرآن يحفز إلى وضع تأويلات للنص وهو ما من شأنه انطلاقًا من قدسية النص أن يثير حربًا ضد أي تأويلات غير ملتزمة بحرفية النص وأفكارها.

سابعًا: ينطلق النعيم An–Na'im من فرضية أن العلمانية بمعناها المحدد الدقيق لن تجد فرصة لها في المجتمعات الإسلامية ذلك لأن شعوب هذه المنطقة الثقافية لا يزالون يتوحدون بدرجة كبيرة مع الإسلام؛ إذ يرون هويتهم فيه. ويذهب حسب رأيه إلى أن تجسير الهوة بين الإسلام والحداثة رهن حركة إصلاح إسلامية وليس تطبيق العلمانية. ولكن مع هذا نجد مواقف علمانية أخرى – على نحو ما أوضحها فؤاد زكريا – تنطلق من مفهوم أن العلمانية ضرورة يفرضها العقل بالنسبة لأي مجتمع حديث، وأنها ضرورة سياسية واجتماعية للمجتمع الإسلامي الراهن(٢٣). وإذا كانت الأديان تتطلع إلى الشمولية العالمية فإن التنوع بالنسبة للسياسة أمر جوهري. ومن ثم فإن مهمة السياسة إفساح مجال للآراء المتعددة المشارب وتنظيمها بأسلوب ديمقراطي. لهذا فإن الخلط بين السياسة والدين يفضي بنا حتمًا إلى طريق مسدود. وغني عن البيان أن المثل العليا الدينية تفسدها وتدمرها السياسة والعكس صحيح أيضًا؛ إذ يعجز الدين عن تنظيم عالم تهيمن عليه آليات علمانية. علاوة على هذا يتجلى واضحًا أن الحرية والديمقراطية تزدهران على أحسن وجه في ظل نظام حكم علماني أكثر مما هو الحال في ظل نظام ديني. ذلك لأن نظام الحكم الديني ييسر للقابضين على السلطة إساءة استخدام المقدس لتبرير أفعالهم وإخفاء أخطائهم وراء ستار ادعاء

العصمة. إذ ما أن تزعم السياسة أن الحق المطلق هو عين الأساس الذي ترتكز عليه حتى يجري تعليق إن لم نقل إلغاء حقوق الإنسان الأولية وفي مقدمتها حرية الاعتقاد وحرية الفكر. وترفض العلمانية إضفاء صفة الربوبية على إنسان أو نسبة العصمة إليه وتنزيهه عن الخطأ. إنها تدرك حدود وقيود العقل البشري وتعرف أوجه قصور النظم السياسية والاجتماعية. وطبيعي أنها بفضل إدراك مظاهر التصور، تتطلع إلى إدخال كل التحسينات والإصلاحات الممكنة، ومن ثم تسعى جاهدة لبناء عالم أكثر عدلًا وإنسانية. ولكن على النقيض من هذه المذاهب التي تحارب العلمانية إذ تنبني على أساس مختلف تمامًا: "احتقار عميق للإنسان رجلًا أو امرأة". ويرى الإسلاميون أن الخطيئة الأولى والأصلية في السياسة هي الإقرار بشرعية الاستقلال الذاتي للسلطة السياسية للأفراد أو الجماعات. وجدير بالملاحظة أن هذا الاحتقار والإيمان بنقص الإنسان وكذا كراهية الديمقراطية نجد أوضح تعبير عنه في مبدأ الشورى؛ حيث الشورى تأتي بديلًا عن الديمقراطية. ولكن حري بنا أن ندرك أن الشورى ليست ملزمة بأي حال من الأحوال، إنها تتمثل في حق التصرف المطلق للحاكم الأعلى أو عاهل البلاد، وتؤدي دورها عبر مسار من القمة إلى أسفل وليس من القاعدة إلى أعلى. وهذا ما لا يمكن اعتباره مشروعًا ديمقراطيًا.

ولنا أن نضيف إلى هذا أن العلمانية لا تتطابق بالضرورة "كما يظن بعضهم أحيانًا" مع التجربة الفرنسية حيث الغلو في نزعة الفصل بين الدين والدولة Laicism. ولذا نرى أن العلمنة Secularization في المنطقة الإسلامية يمكن أن تأخذ الخبرة الألمانية كمثال لها، أو التجربة الاسكندنافية أو البريطانية (إذ في هاتين الحالتين الأخيرتين توجد دور العبادة بما في ذلك دور عبادة تابعة للدولة). وإذا أخذنا الدول العلمانية القائمة كشواهد تجريبية فسوف تختفي تمامًا الصورة السيئة عن "دولة علمانية لا دينية" كالتي يتصورها الإسلاميون. وإن قيام دول تسودها حقوق أساسية في حرية العقيدة الدينية مع عدم الفصل التام والصارم بين الدين والدولة (الحادث فعلًا هو

الاختلاف الوظيفي مع مساحة للتداخل) يمكن أن يكون مثالًا يلهم بحلول حديثة في المنطقة الإسلامية. وطبيعي أن هذا يستلزم أن نضع في الاعتبار قابلية تغير وتنوع الدول العلمانية القائمة.

العزلة الذاتية باسم محاربة الغرب

واضحة هنا النقاط المرجعية البنائية المتمثلة في أن المجتمعات الغربية كانت يومًا في وضع مشابه. يضاف إلى هذا أن السياسة والدولة والدين امتزجت ببعضها في هذه المجتمعات – على نقيض تجارب الشرق الأوسط خلال الحقبة المسيحية الباكرة – واستخدمت الدين لأغراض الدولة. وطبيعي لم تكن لحركة العلمنة ضرورة في الغرب لولا التكاتف السابق بين السياسة والدين. علاوة على هذا فإن تاريخ الدولة الدستورية الغربية ما كان له أن يكشف عن هذا القدر الكبير من الصعوبة والامتداد بل والآلام لو أن المجتمعات الغربية رأت منذ البداية الدين بمثابة حق أساس طبيعي في الثقافة المسيحية الغربية. بيد أن الأمر لم يكن كذلك خاصة في مستهل المرحلة الحديثة: الناس على دين أوطانهم Cuius Religia. إذ كانت هذه العبارة هي الشعار لحث الناس على الحرب قبل بدء العلمنة. ولنا أن نتعلم دروسًا جوهرية عميقة النفع من سلسلة ممتدة من الخبرات الغربية. نذكر على سبيل المثال التذرع بالدين لأغراض سياسية ولشن حروب دينية والصراعات الدستورية دفاعًا عن حريات وحقوق أساسية، والاتجاه نحو التسامح الذي ساد ببطء شديد على الرغم من بقاء مواقف أيديولوجية مناقضة. ويتضمن هذا الاتجاه الأخير حتمية التعددية في العالم الحديث، واتخاذ التدابير المؤسسية والإجرائية لتنظيم الصراع لتكون بمثابة وسيط لإدارة الصراع تحسبًا للصدامات الأيديولوجية الموضوعية. وظهرت مخططات تنظيمية مختلطة ومتداخلة لا هي تجسيد لحاكمية الرب أو للدولة العلمانية الخالصة وهكذا إلى آخره.

وواضح لماذا مثل هذا التوجه الإيجابي إزاء التجارب الغربية غائب تمامًا في العالم الإسلامي على الرغم من أن هذا الإغفال ضار أشد الضرر. ذلك لأن العالم الإسلامي رأى ولزمن طويل في الثقافة الغربية نقطة البدء نحو التهميش الثقافي. دخلت البرامج الغربية في ثوب الماركسية والاشتراكية والدولة العثمانية بعد الاستعمار والقومية وغير ذلك من مذاهب متنوعة للتطوير. وتسببت في أن المجتمعات الإسلامية اضطرت إلى تلمس سبيلها عبر طريق مسدود، أو هذا على الأقل إدراكها هي للوضع (وهو قول إشكالي). علاوة على هذا أن عمليات التطوير التي ادعتها لنفسها البلدان الإسلامية وكانت مجرد محاكاة للتجربة الأوروبية (وهو غير صحيح) أخفقت جميعها. إذ زادت فيها الهوة بين الأغنياء والفقراء، وانتشرت النظم المعتمدة على المضاربة الانتهازية لتحقيق المغانم "الكليبتوكراسية Kleptocratism"* والتبعية للدول الأقوى وأصبح التسلط والاستبداد سمة مميزة للنظام السياسي الحاكم. وأكثر من هذا أن هذه البلدان لا ترى الغرب إلا من خلال أمراضه ومساوئه وليس في ضوء فرص الحياة التي يهيئها لأغلب أبنائه. وطبيعي أن الغرب الذي تراه العيون على هذا النحو فقط من شأنه أن يستنفر موقفًا دفاعيًا ضده. ولكن لماذا تبنى الباحثون المناهج المعرفية الحديثة التي تروج في الغرب اليوم من مثل الدراسة التحليلية في ضوء التاريخ والدراسة التحليلية في ضوء السياق والدراسة التحليلية في ضوء منهج النقض أو التفكيكية؟ هل هذه المناهج لا تأخذ صورة سموم ذهنية ومساهمة جديدة على طريق الجاهلية أو التحلل الأخلاقي؟ التفكير الضحل يرى هذا. بيد أن ثمة نتائج لا مناص منها: ذلك أن الإسلام، أراد أم أبى، خلق عديدًا من التأويلات التي بلغت حد الفرقة والانشقاق. وتعيش المجتمعات الإسلامية اليوم أيضًا عملية تعبئة اجتماعية لا رجعة عنها أي تعددية اقتصادية اجتماعية وتعددية ثقافية اجتماعية. و لم يعد بالإمكان الآن الانعزال عن تأثيرات العالم التعددي سواء في الغرب أم في الشرق الأقصى. لذلك لا بديل أمام العالم الإسلامي عن مواجهة التحدي أعني أن يهتدي إلى الأشكال الملائمة للتعبير عن نفسه واتخاذ التدابير المؤسسية المناظرة لإدارة الصراع داخل مجتمعات تتزايد فيها باطراد مظاهر التعددية. إنها إذ تفعل هذا ستكرر الخبرة التاريخية نفسها. إذ سوف

* أي المغانم القائمة علي الفساد الحكومي.

تتجاور جنبًا إلى جنب مظاهر للتقدم والنكوص وتغيرات تدريجية وقطيعة مفاجئة، وسلوك بعيد عن العنف وسلوك قتالي. وأخيرًا سيكون المحك وبيت القصيد مواجهة مهمة التحضر بأسلوب يفضى في النهاية إلى توجه إنساني[٢٦]. أو لنقل بعبارة بسيطة: دعاوي احتكار السلطة والفكر أيًا كان نوعها ومحاربة التعددية واستبعادها لن تفيد الحضارة الإسلامية شيئًا.

(٤)
الشرود بدلاً من النظام العام

بحث عن البوذية

الفلسفة البوذية (أو عقيدتها الدينية) لا تزال تحظى برواج واسع في أنحاء كثيرة من العالم. ولعل مما يثير الدهشة صداها المتزايد الذي نلحظه داخل نصف الكرة الغربي: ونلاحظ خارج الغرب أن التوجهات التقليدية والقدرة الكبيرة للبوذية على التكيف مع الظروف المحلية المتباينة كان لهما دور كبير ومهم من أجل بقائها على مدى فترة تزيد عن ألفين وخمسمئاة عام.

ويبدو أن جاذبية البوذية لدى بعض الغربيين ترجع إلى حقيقة أنهم يرون فيها الوجه النقيض لأسلوب الغرب في التفكير والحياة[١]. ويسود فهم عن البوذية أنها توجه للحياة "سلمي" و"أخضر" أي غض لا تثقله أعباء ميتافيزيقية. وجدير بالذكر أن كارل ياسبرز كتب منذ عدة عقود مضت: "يسود سماء آسيا وهج روح السلام على الرغم من كل الأحداث المروعة والرهيبة التي حدثت ولا تزال تحدث هناك شأن أي مكان آخر. وأصبحت البوذية هي الديانة العالمية الوحيدة التي لا تعرف العنف واضطهاد الهراطقة ومحاكم التفتيش ضد الخارجين على العقيدة أو محاكمة السحرة لأصحاب الفكر المخالف أو حروبًا صليبية[٢]". ويمكن القول بأن الملاحظة الأخيرة تنطوي على قدر من المبالغة حيث كشفت سرى لانكا خلال الخمسة عشر عامًا الأخيرة عن صورة أخرى، أعني بذلك ضربًا جديدًا قوي التأثير للبوذية السيلانية

تحت غطاء عسكري عدواني بل ومقدمات فكرية عرقية مبنية على أساس مبدأ يؤمن بالتفوق والتميز دون الآخرين.

لذلك يبدو واضحًا أن البوذية ليست محصنة ضد الروح القتالية على الرغم مما في هذه الملاحظة من مفارقة. وهكذا يكون لها المصير نفسه الذي تعاني منه الديانات والفلسفات الأخرى المعنية بحياة الإنسان حيث يظهر فريق يتذرع بالقتال أو يتحول هو ذاته إلى حركة سياسية عسكرية[٣].

بيد أن الأهم من هذه الملاحظات تلك المسألة التي سوف نناقشها فيما يلي وأعني بها مسألة صورة البوذية عن النظام العام. إذ نعرف أن البوذية تجلت في عديد من الأشكال المتناقضة، ومن ثم برز بالضرورة سؤال عن التأويل الأصلي أي عن جوتاما بوذًا نفسه. ويلاحظ أن البوذية شهدت على مدى القرون تأويلات كثيرة مختلفة يؤكد كل منها على جانب مغاير إلا أنها على الرغم من هذه الاختلافات لا تزال تحمل شيئًا مشتركًا بينها. وهذه حقيقة تبرر وجود نظرة مركزية ينبني عليها بيانها الأصلي[٤].

ويمكن لنا أن نصوغ على النحو التالي لب المسألة التي ظهرت. هل حقًا أكدت البوذية بقوة على خلاص الفرد في إطار صورة واضحة عن نظام عام يعتبر مكونًا أصيلًا لتوجهها الأساسي؟ وهل بالإمكان علاوة على هذا التمييز بين صورة واضحة تضمنتها البوذية وتشكل معًا حججًا بنائية تصنع جسرًا يسد الهوة بين توجهها الأصلي ومتطلبات العالم الحديث خاصة التكوين التعددي لهذا العالم؟ أو لنقل بعبارة أخرى هل تتضمن البوذية نظرية سياسية منفتحة إزاء تحديات النظرية السياسية الحديثة والتي تتصارع منذ زمن طويل مع مقتضيات التعايش داخل مجتمعات صدعتها انشقاقات كثيرة؟

هذه أسئلة مهمة للغاية بالنسبة لمجتمعات قائمة على البوذية وتمر بعملية تحديث. وهي مهمة أيضًا للحوار بين الثقافات الذي يجعل نصب عينيه مهمة اكتشاف أسس للتعايش السلمي تأسيسًا على مبادئ عالم تعددي مسيس.

الحياة بلا وطن كمثل أعلى

تدعو البوذية إلى تعاليم الفداء (نظرية الخلاص): إذ تفيد أن حياة المرء زاخرة بالمعاناة، ولكن ثمة سبيلًا للخروج من المعاناة والابتلاء في الحياة. وسبيل المرء للاهتداء إليها هو الانفصال عن العالم وقهر المركزية الذاتية. وإذا ما تحقق له الاثنان يمكن أن يكون في ذلك نهاية الدورة اللا نهائية للمعاناة والتناسخ، وهنا يتحول المرء إلى بوذًا، أي إلى وجود مستنير . وإن معرفة بوذا لذاته أي استنارته في ظل شجرة التين يجري عادة تلخيصها في عبارات أربعة هي "الحقائق النبيلة الأربعة"(٥).

تؤكد الحقيقة الأولى واقع أن الوجود البشري حالة تطابقه مع الطبيعة يكون زاخرًا بالمعاناة (دوخا Dukha) "جميع أحداث الحياة ابتلاء ومعاناة يراها بسهولة المراقب الساذج. الميلاد والمرض والموت ثم مرة ثانية وثالثة الدورة ذاتها اللا نهائية من الحياة والموت: هذا هو الابتلاء الأساسي. علاوة على هذا الحياة مليئة بالأحزان والإحباطات والأحقاد. بل إن البهجة تسممها مظاهر القلق المقترنة بها أو أنها قد تعني المعاناة للآخرين، أو أن تكون رهن ظروف تسبب معاناة. وطبيعي أن مثل هذه البهجة الملتبسة لا يمكن أن تكون سببًا للانعتاق أو على الأقل مبررًا لنا للبحث عن السعادة"(٦).

علاوة على هذا فإن كل شيء - العالم وحياة المرء - عرضة لعدم الاستقرار أي للتغير والانتقال من حال إلى حال مما يكون سببًا في المعاناة. ويريد الإنسان التشبث بالظروف والأشياء وبالناس الآخرين لألفته معهم ولما يشعر به من الأمان وسطهم. بيد

أن هذا التعلق هو بداية المعاناة: الرغبة في التكالب على كل ما هو مألوف وأثير لديه وهي رغبة مآلها الإخفاق؛ حيث كل هذه أمور عابرة: إنها عرضة للتغير باستمرار. إن التغير بعض الحياة، ومن ثم فهو حتمي.

- وتصف الحقيقة الثانية نشوء المعاناة: جذرها منبثق عن الرغبة (الظمأ الشديد) والعمى (الجهالة).

"هذا العالم يغوي الإنسان بالتعلق بالحياة حال استثارته لحواسه ويحدد معها مسارات وعيه. وكلما اشتد ظمؤه ازدادت رغباته استثارة وتضاعفت جهوده أكثر للتوحد مع العالم، وترسخ إيمانه العميق الذي لا ينمحي بأنه شخصية وليس مجرد مناسبة تجمعت إزاءها الأحداث العفوية وأن نفسه الحقة هي تلك التي تقبع وراء كل واقعة من وقائع العالم التجريبية لتعطيه تماسكه. وإذا استسلم المرء لهذا الخطأ سوف يزداد تعلقًا بالمسار التقليدي الذي يربطه بكل ما في هذا العالم والذي يخيل إليه أنه يمنح وجوده اتساقًا وثراء. ويظن بنفسه القدرة على الاحتفاظ بنفسه وإنقاذها بتعلقه بهذا العالم تحديدًا طمعًا في التمتع بالبهجة، والسعادة بل وبالإفلات، إن استطاع، من الموت بشكل أو بآخر. بيد أن هذا كله لا يقوده إلا إلى مزيد من أسباب العبودية والعود الأبدي الحتمي لحالات التناسخ"[٧].

- ولكن على الرغم من الإقرار بالمعاناة اللا نهائية، وعلى الرغم من معرفة أصلها ونشأتها إلا أن الحقيقة النبيلة الثالثة تقول ما يلي: يمكن للمرء الانعتاق من معاناته.

القضاء على المعاناة يعني إنجاز وضع لم يعد يكشف عن أية خاصية من خواص تفكيرنا الحياتي. إنه الوضع الذي ينتفي فيه العمى (الجهل)، وتخمد الرغبة: حيث لا تناسخ، ولا خلق جديد، ولا تنافر ولا وجود عابر إلى زوال سريع، ولا موت. إذ كل ما يبقى وضع تسوده قوة كاملة ونقاء وسلم وخلود والسعادة الروحية القصوى. إنه العزلة عن العالم في الجزيرة النائية والمكان الذي يمثل ملاذا ومأوى للإنسان. وتسمى البوذية هذا الوضع النرفانا. والنرفانا هي نقيض العالم والوجه المقابل له، لذلك يعز على الإنسان وصفها إيجابيًا وتعريفها تحديدًا. إنها المطلق مقابل عالمنا المؤلف، إنها

الوجود المتعالي المختلف تمام الاختلاف والذي يعز فهمه أو تفسيره في كلمات وتعبيرات مستمدة من عالمنا هذا. إن النرفانا هي حالة التحرر الكامل من الدنس ومن كل رابطة بالعالم، وتحرر من الجهل والرغبة، والانسحاب من العالم، وتلاشي الشخص المادي الذي أفرغ من نفسه هو[٨].

وتوضح الحقيقة النبيلة الرابعة الطريق المفضي إلى النرفانا. إنه درب مقسم إلى ثماني خطوات تفضي إلى القضاء على المعاناة. ويتطلب رأيًا صوابًا (بصيرة صحيحة) وحافزًا صوابًا (طريقة صائبة في التفكير) وحديثًا صائبًا وسلوكًا صوابًا وأسلوب حياة قويم، وجهدًا صحيحًا وانتباهًا صادقًا وانغماسًا حقًا (تأملًا حقيقيًا صادقًا). والقضية المهمة هنا هي أن نرى الأشياء على حقيقتها كما هي، صحيحة قدر المستطاع. علاوة على هذا من الضروري أن يصبح المرء واعيًا بحوافزه هو التي تحدد له سلوكه. ويعني السلوك القويم أن لا يسلك سلوكًا يضر بآخرين. وأن يكتسب وسائل العيش دون إضرار بالآخرين. ويمكن اعتبار الجهد الصادق والصحيح جهدًا فكريًا من مثل تهذيب الفكر والمشاعر. ويجري تفسير الانتباه الصادق والانغماس الصحيح بأنهما الوعي بالعمليات الوجدانية والعقلية قرين معرفة بالذات وتحقق ذاتي ووجدان روحي مع تدريب الوعي ومع التأمل سبيلًا للتحرر.

"التأمل والتعميد يقودان الإنسان إلى الاستنارة بعد المرور بأهم المراحل على الطريق إليهما. المرحلة الأولى من التعميد تحرر المرء من الرغبة: وتهدف الثانية إلى تركز العقل الذي يكتسب وحدة باطنية بفضل انتفاء الفكر والتدبير. وتركز المرحلة الثالثة من التعميد على قهر أي بهجة وأي مشاعر حسية مجسدة. وتقود المرحلة الرابعة أخيرًا إلى اختفاء الرفاهة النابعة من الوعي الجسدي وعضو الحس الباطني. ولن يبقى في النهاية غير الاستنارة المحض، والوعي الخالص الخالي تمامًا ورباطة جأش لا تضطرب. ويبلغ البوذي في هذه الحالة أسمى مراتب الاستنارة في حدس صوفي ويكتسب الحكمة المطلقة[٩].

ويمثل الدرب ثماني المراحل المفضي إلى الحياة القويمة دربًا شاقًا عسيرًا خاصة مرحلتيه السابعة والثامنة. إنه السبيل إلى الخلاص والمقدر مسبقًا للخاصة من أهله. وأوضحنا فيما سبق ضمن هذا العرض الموجز أنه درب مليء بالشروط والمتطلبات.

لذلك لا غرابة في أن هذا الدرب خصت به البوذية الرهبان دون سواهم. ولذلك أيضًا نكون على صواب إذا قررنا أن البوذي الحق هو الراهب الفقير المعتمد على الصدقات (بهيكسو Bhiksu) الذي ينذر جل وقته للتأمل والتعميد وتطهير عقله من كل مظاهر الدنس والعمى والرغبة. وتتمثل أساسات حياته المبدئية في الفقر والعزوبة وحياة السكينة التي لا حدود لها. وإن من بين مهام الرهبان العمل على تقديم عظات عن المبدأ البوذي وتفسيره وتعريف المستجدين في سلك الرهبة بمناهج التأمل[١٠].

ولذلك يستلزم درب الخلاص، في صورته المثالية، حياة التشرد بما يعني أن رهبان المستقبل عليهم أن يهجروا البيت والوطن والزوج والأطفال؛ بل والأسرة الكبيرة الممتدة التي كانت شائعة في ذلك الزمان والارتباط بمجتمع الرهبان. وأن يتخلوا عن العالم تمامًا ليجدوا في حياة التشرد هذه مهربًا من كل مظاهر المعاناة والابتلاء في الحياة. بيد أن "الإنسان يدخل حياة التشرد واللاوطن لكي يخلص نفسه من هذا العالم وليس لكي يعيد صياغته وفق نموذج آخر"[١١].

ونلاحظ في البوذية الأصلية محاولات لإبراز مواضع بعينها دون سواها. مثال ذلك أن المعاناة الممتدة في الحياة التي تكتنف العالم كله بما في ذلك البشر ليست أمرًا محكم الإغلاق، وإنما ثمة فتحة دقيقة، فرجة تفضي إلى درب شديد الصعوبة والعسر من أجل الخلاص الذي يحرر المرء من الجشع والكراهية والعمى. علاوة على هذا ينكر البشر الأنا والنفس لأنهما بدون جوهر موضوعي، ومن ثم فهما خياليان. ولكن على الرغم من هذا فإن البشر أمرهم بيدهم في استقلال ذاتي فيما يتعلق بالتزام درب الخلاص. ومن ثم فإن التعميد والتأمل جهدان فرديان للغاية. وأن هذه الجهود الفردية الخالصة هي السبيل الوحيدة أمام المرء للإفلات من دائرة معاناة التناسخ أي بلوغ التنوير والخلاص. ولهذا فإن جهد المرء كفرد مطلوب لزامًا لكي يتسنى له في نهاية المطاف قهر النفس ومحوريته الذاتية. وعلى الرغم من أن المقدمات الأولى عن الوجود العابر والوهن والزوال والعبثية قد ألقت بظلها على كل شيء في الحياة إلا

أنه في نهاية درب الخلاص ثمة فرصة للخلود والسلم: أي النرفانا. معنى هذا أنه في مقابل خطر طغيان العالم علينا والوقوع في حبائله المزمنة توجد إمكانية للانسحاب وخلاص النفس من هذا العالم(١٢).

إلى هنا كل شيء جيد. ولكن هل مصير العالم أن نتركه وشأنه لنفسه؟

المجتمع والعالم – هل هما مجرد فئات متبقية؟

يجب أن نقرر أولًا وقبل كل شيء أن الرهبان لا يعيشون حياة عزلة كاملة داخل مجتمعهم الروحي المسمى: سانغا Sangha مجتمع دار الاعتكاف. وهذا أمر له دلالته المهمة والكاشفة بالنسبة لطبيعة المعاشرة الاجتماعية[١٣]. إذ أن هذا المجتمع المحلي مفتوح لكل إنسان وهذه حقيقة لها أهمية أساسية بل ثورية في المجتمعات المبنية على أساس الطوائف. وتعتبر المساواة أحد مبادئه الأساسية. ويلاحظ أن التنظيم الداخلي لهذا المجتمع ليس قائمًا على هياكل قوة تسلطية مطلقة؛ بل على التداول وتوافق الآراء فيما يصدر من قرارات. لذلك تعتبر دار الاعتكاف أو السانغا مجتمعًا محليًا خاضعًا لإدارة ذاتية بين بشر متساوين مما يشير إلى المساواة المحتملة ضمنًا بين الناس أجمعين. ولكن لا يغيب عن البال أن مجتمع السانغا ليس معتمدًا على نفسه بل هو نظام قائم على الصدقات. إذ يعتمد الرهبان في رزقهم على صدقات الآخرين ممن ليس لهم ميزة التمركز على درب الخلاص الفردي في حياتهم الراهنة. ويلاحظ، سواء قصد إلى ذلك جوتاما بوذا أم لم يقصد أن هذا أسس دعائم خاصية أرستقراطية روحية في البوذية الأصلية.

وإذا كان مفهوم السانغا، بناء على ما سبق، يمكن استخلاصه من الفروض الفلسفية للبوذية، فسوف يظل السؤال مطروحًا وهو كيف يبنى بقية المجتمع وكيف يحدد بوجه خاص النظام العام له؟

أول فكرة تطرأ على الذهن أن السانغا حتى وإن انسحبت من عالم الدنيا وركزت

على الخلاص الفردي لأعضائها، لا تزال هي النموذج للمجتمع الباقي، أي لغالبية الناس. وحري أن تشع السانغا تأثيرًا إيجابيًا وبذا تنقل مبادئ حياتها هي إلى المجتمع الآخر غير السانغا. ولنا علاوة على هذا أن نفترض أن السانغا تتصرف وتعمل وفق صلاحية استشارية تتمتع بها. إذ تستطيع وهي على درب الاستنارة أن تنقل بسهولة وكفاءة أكثر من أبناء المجتمع الآخرين توجهاتها الصحيحة عن التعايش حتى وإن بدا تحققها خارج مجتمع السانغا أقل كمالًا.

واستطرادًا مع هذا، وبناء عليه ثمة فكرة لا سبيل إلى الظن بأنها غير واقعية تفيد بأن هذا المجتمع ينبغي تنظيمه، ولو من حيث النزوع، في صورة مماثلة لمجتمع السانغا ذاته: من حيث التناغم وتوافق الآراء، والشورى. ونخلص من هذا إلى نتيجة طبيعية تتمثل في أن مثل هذا المجتمع وعلى الرغم من مبدأ المساواة بين البشر يمكن أن يقوده حاكم حكيم رحيم عن أصالة. وحري أن يستلهم مبادئ وأفعال بوذا في أفعاله وأقواله. وحري به أيضًا أن يعترف بأن الكون بنواميسه ونشأته له نظامه الخاص ونواميسه الخاصة التي يتعين عليه أن يخضع لها شأنه شأن كل شيء آخر. وسوف تتضمن مهامه إجراءات حديثة تكفل الأمن للنظام العام والتي يتعين تنفيذها وفقًا "لأسلوب التفكير القويم". ويعلمنا "قانون التكوين المحدد والحتمي" أن السبيل الوحيد لاستئصال شأفة العنف والجريمة هو نجاح الحاكم في التصدي للفقر والقضاء عليه، ذلك لأن الفقر، تأسيسًا على هذا القانون، ناتج عن السرقة التي تقود إلى أعمال معادية تستعين بالسلاح، وأن استخدام السلاح يقود إلى القتل، ويؤدي القتل إلى الكذب. لذلك إذا أمكن القضاء على الفقر فسوف يحول هذا دون ظهور هذه الدائرة الخبيثة. ويبين هنا أن القضية الرئيسية هي توفير الضرورات المادية اللازمة التي تمكن الناس من العيش حياة بوذية. ولذلك يتعين أن تتركز جهود الحاكم على إنجاز سياسة رفاهية مستنيرة. وإذا حدث وأخفقت هذه الجهود سوف يكون لزامًا إبدال الحاكم ضمانًا للحفاظ على مجتمع منظم تنظيمًا حسنًا.

ويمكن أن تزداد فرص حكم مثل هذا المجتمع حكمًا ناجحًا عند الالتزام بعدد من الاحتياطات والتدابير المحددة. نذكر من بينها وأولها عقد اجتماعات لمجلس كامل ومنتظم؛ إذ أن الحكم الفردي يتوافق مع الأنانية. هذا بينما التداول والتشاور

يعبران عن الطابع المعقد للواقع. ثانيًا: المجتمع الكبير شأنه شأن مجتمع السانغا أي دار الاعتكاف؛ حيث التراضي السلمي، هو ما يتعين التأكيد عليه كموجه مستصوب للسلوك والعمل. وثمة نقطة وهي التشبث بالقوانين النافذة والتي يمكن التعويل عليها: إذ كل ما ثبتت صحته يتعين عدم تغييره. وحرى الإشارة إلى نقاط أخرى يلزم الاسترشاد بها لضمان الحكم الناجح من ذلك احترام الشيوخ والنفور من العنف ضد المرأة، وصون الآثار، وتعزيز التقاليد وحماية الغرباء عن البلد وإكرام ضيافتهم[١٤].

هكذا، وتأسيسًا على هذا النهج، أمكن بشكل مثالي ابتكار نظام حكم ناجح قائم على التكافل. يميز الحاكم نفسه بما يتحلى به من صفات شخصية فائقة خاصة ما يتعلق منها بخاصية إنكار الذات والاستقامة وحب العدالة والمساواة والنزاهة والإنصاف والالتزام بها جميعًا. ويتعين عليه حماية مجتمع الرهبان (السانغا) ويلتمس مشورته. ويستلهم الشعب المثال الباهر من الحاكم ومن السانغا. ويكون هذا السلوك الحميد متوقعًا إذا ما حرص الحاكم على ضمان رفاهية حياة الجماهير الواسعة؛ إذ يكون عونًا للناس ويقدم له الشعب التوقير والاحترام في المقابل - طالما كفل لهم الحياة الكريمة. وإذا تغلبت الأنانية على نفس الحاكم وارتد الشعب إلى حالة الفقر سوف تنهار أسباب التوازن بين الحاكم والسانغا والشعب.

ولنا إذا تصورنا الوضع المثالي أن نرى في هذا أساسًا للمجتمع الموجه نحو دهاما Dhamma أي الأمثل. ويعني هذا في عبارة واحدة المجتمع الأخلاقي، والروحانية الباطنية التي من المفترض أن تسري على امتداد هذا المسار ذاته، وتجسد في الوقت نفسه السلوك الودي الذي يلتزم به الفرد والجماعة. أو لنقل بعبارة أخرى: البوذي لايري بالضرورة تعارضًا بين مصالح الفرد والجماعة، إذ يجب ألا تكون الحالة إما أو. إذ الحالة الأخرى لا تكون إلا في مجتمع لم يهتد شعبه بعد إلى سبيله للخروج من الجهالة، ومن ثم ما فتئ يشعر بالقطيعة بينه وبين الكل[١٥].

بيد أن الواقع الاجتماعي والسياسي لا يؤكد، كقاعدة عامة، صواب هذا الوضع المثالي. إن العلاقة المرسومة بين الحاكم والسانغا والشعب قائمة على فروض مثالية. ومن ثم ليس من الواقعية في شيء افتراض أن كلًا من الحاكم والطبقة الحاكمة أنانيون

وغير جديرين بالتوقير والاحترام، وأن الشعب مُستقل ولا يفيد شيئًا من سياسة الرفاهية الأبوية وهو ما من شأنه أن يدفع إلى إسقاط الشرعية عن الحاكم؛ وأن تنزع السانغا إلى اتباع الأقوى ومن ثم تبدل الشورى المستنيرة بأيديولوجيا السلطة[١٦].

ويبدو واضحًا، في ضوء النظرة التاريخية، أن العلاقات بين الحاكم (الدولة) والسانغا تباينت دائمًا إلى أقصى حد. ونلاحظ تطابقًا بين الاثنين في نظام حكم اللاما، Lamism في التيبت وكذا حين اندمجت الدولة والسانغا واتحدا معًا في أسرة وي الشمالية خاصة خلال الفترة من ٤٦٠ وحتى ٤٦٤، وأيضًا في كوريا خلال الفترة من ٥٥٠ وحتى ٦٦٤. وأمكن فى حالة أخرى قيام سلطة شرعية تعلو السانغا وذلك خلال أسرة تانغ الصينية مع توفر مظاهر دعم وتنظيم وكذا مظاهر قمع أيضًا. وتواترت فترات حققت فيها السانغا نجاحًا في تجنب متطلبات الإمبراطور الصيني واستطاعت بذلك الحفاظ على استقلالها الذاتي.

ويمكن أن نلاحظ عزوفًا متبادلًا عن التدخل بين الدولة والسانغا في الهند قبل أن يعلن أشوكا Ashoka أن البوذية أكثر الديانات الرسمية تسامحًا في جميع الدول[١٧]. ويذهب بعض البوذيين النقاد إلى أن الملوك حسنى النية عملة نادرة في التاريخ وأن السانغا في حالات كثيرة فقدت أهميتها كسلطة اسمية أخلاقية في المجتمع، ومن ثم أدى هذا إلى التعاون النفعي مع السلطة الأقوى. ويلاحظ أن هذا التطور حدث في الغالب الأعم حين بدأ الرهبان الشحاذون في تأكيد وضع مستقر لهم ووجود معترف به.

كيف يمكن للبوذية أن تستجيب للحداثة؟

قوام رسالة بوذا إلى البشرية مذهب عملي للخلاص والفداء. وتتمثل فكرته الرئيسية في الخلاص من مظاهر الوجود مصدر المعاناة، والانعتاق من الرغبة والكراهية والعمى (أي الجهل) والعناد والغباء والشعور بالرضا الذاتي. أراد بوذا أن يعلم الناس كيفية الانسحاب من الانغماس الدنيوي سبيلًا إلى الاستنارة والخلاص. "لم يكن قصد بوذا استحداث فلسفة لدراسة العلاقات الدنيوية المتداخلة والتي لن تفيد إلا في إعادة تقييد العقل في أغلال جديدة"[١٨].

لذلك فإن الشيء الوحيد المنطقي والمفهوم في ضوء مذهب الخلاص أن البوذية، خاصة في تأويلاتها الأولى، لم يراودها أي شعور بشأن قضايا نظرية تتعلق بالسياسة أو فلسفية تتعلق بالدولة. وهذه حقيقة تؤكدها الوثائق في تأويلات وتحليلات أخرى للبوذية: أي في الأدبيات الثانوية حيث لا نجد مناقشات بشأن النظام العام الملائم للبوذية[١٩]. وإذا حدث ووجدنا شيئًا من هذا سيكون منصبًا أساسًا على الأوضاع السياسية الجديدة لمجتمع تقليدي وليس الهدف تحديث بيئة المجتمعات المحلية البوذية.

ويمكن الآن صوغ حلقة قابلة للجدل تربط بين البوذية والنظام العام في سياق المجتمع التقليدي. ويبدو هذا ممكنًا، مثلما هو ممكن في الأساطير والديانات القديمة، من خلال التصور المثالي لحاكم صالح حسن النية يلتزم درب الاستنارة: حاكم يستحق صفة الشرعية طالما أنه قادر على كفالة الرفاهة للشعب. يضاف إلى هذا أن

مجتمع الرهبان أي السانغا بوسعه أن يقدم توجيهًا معلوماتيًا لكل من الحاكم والشعب، وأن يكون توجيهًا يتعذر على الناس المشغولين بواجبات الحياة اليومية الاهتداء إليه بأنفسهم.

بيد أن هذا التصور حتى وإن تخلص من المثالية يتعذر تطبيقه عمليًا على جوانب الحياة الحديثة. ذلك أن هذه تحددها طبيعة مجتمعات مرنة في حراكها ومنظمة ومسَّيسة وقابلة للطابع السياسي القائم على التعددية. وهذا كله من شأنه أن يدفع المذهب البوذي إلى الإقرار بالفرد - بأنه مدفوع بتطلعات متباينة (سامسكاراس Samaskaras) مثل الرغبات والنوازع والمصالح والنوايا والرغبات الذاتية - ويمكن أيضًا وبالفعل أن نجده متمثلًا في جماعات المصالح في المجتمعات الحديثة التي تنظم نفسها في أحزاب ووحدات لمراكز التأثير. وجدير بالذكر أن التباين في المتطلبات هو ما يحدد بالدقة الخلفية السياسية الحديثة. وغنى عن البيان أن الالتزام بالسير "عبر الدرب الثماني إلى الحياة القويمة" على مستوى فردي يكاد لا يهيئ إمكانية للتغلب على هذه المساعي المتباينة على المستوى الجمعي في المجال السياسي حتى وإن كان من المستصوب تطهير الناس من الغرائز القاهرة.

وإن كل ما يمكن لمجتمع الرهبان أن ينجزه وعلى مدى الحياة، أو على مدى العديد من الحيوات على الأرجح، بعد عمليات التناسخ (الاستنارة والخلاص) يظل أمرًا غير مرجح وغير متصور بالنسبة للتطلعات المتباينة (سامسكاراس) داخل المجال العام.

وليس بالإمكان أن نحمِّل البوذية الأولى مسؤولية هذه الهوة المثيرة للجدل. إذ أنها تفترض بيئة تقليدية وتأخذ معالمها العامة الثابتة نسبيًا وكأنها بدرجة أو بأخرى أمور مسلَّم بها. هذا على الرغم من القول بواقعية التكاثر والموت على نحو مستمر. وهذا من شأنه أن يمكن البوذية من التركيز على تأملاتها بشأن الدرب الفردي للاستنارة، وهذه حقيقة تغلبت عليها فيما بعد الضروب المختلفة للبوذية خاصة بوذية الما هايانا دون تحويل عملية إقامة نظام عام إلى موضوع لمناقشات لا تنتهي.

وما فتئت هذه الهوة التي تشوب المحاجاة تمثل عرضًا من أعراض البوذية المعاصرة. بيد أن هذا الواقع حتى وإن بدا إشكاليًا إلا أن بالإمكان فهمه فهمًا كاملًا: إن مذهبًا يركز بقوة لا حدود لها على استنارة الفرد والتحرر من القيود والرغبات يستعصى عليه الانخراط في مناقشات دستورية أو بشأن القيود المؤسسية أو الإدارة التنظيمية للجهود الجمعية عن طريق الأحزاب وجماعات مراكز التأثير. وجدير بالملاحظة أن ثمة وجهات نظر متناقضة تمامًا تملأ البرنامج الأصلي. نذكر على سبيل المثال خلاص الفرد من دائرة التناسخ القسرية وتحليل ودراسة عملية إقامة نظام عام تحدده ضروب كثيرة متباينة من الرغبات والمطالب التي يتعين توجيه مساراتها. وتتضمن وجهة النظر الأولى التخلي عن العالم وإنكاره لأنه علة نشوء الرغبات والمطالب المتباينة، ومثل هذا الإنكار يمكن تصوره وتطبيقه عمليًا من قبل عدد محدود من البشر على أقل تقدير. وتتضمن الثانية عالم الفعالية الذي يتجلى في صورة جماعات مصالح جمعية. ويمثل هذا واقعًا حتميًا لا فكاك منه ولا سبيل إلى إلغائه. وإذا لم يقبل المذهب البوذي هذا الواقع ويتلاءم معه فإنه لن يفيد إلا كوسيلة لإشباع رغبات خاصة تمامًا.

وصادفت هذه المشكلة اعترافًا على الأقل من جانب الأدبيات البوذية المعاصرة. وها هو ذا سولاك سيفاراكسا يكتب في كتابه الملهم عن تصور بوذي لتجديد مجتمع اليوم فيقول:

"لكي نجعل البوذية أوثق ارتباطًا بالعالم المعاصر، أرى أن من الأهمية بمكان ألا تتنازل عن الثوابت الجوهرية من مثل المبادئ الأخلاقية. بيد أن هذه المبادئ الأخلاقية بحاجة إلى تجديد الفكر بشأنها لتكون ذات معنى ونفع للحياة في المجتمعات المعاصرة. لقد عاش البوذيون تقليديًا في مجتمعات شديدة البساطة، تغلب عليها الزراعة، مثلما هو الحال غالبًا حتى الآن في جنوب شرق وجنوب آسيا. وطبيعي في هذه المجتمعات أن تكون المسائل الأخلاقية بسيطة أيضًا. وربما يقول قائل: أنا إنسان صالح لا أقتل ولا أسرق، ولا أزني ولا أكذب. ولكن حين يصبح المجتمع أكثر تعقدًا فإن هذه التفسيرات البسيطة للمعايير الأخلاقية لا تصلح أبدًا"[٢٠].

يقدم سيفاراكسا في خطابه وبأسلوب تعاطفي للغاية التزامًا سياسيًا اجتماعيًا قائمًا على المحبة الإنسانية؛ إذ يدعو إلى أن تكون التجليات الذاتية للبوذيين تعبيرًا عن

رفضهم للجمود العقيدى. وينبذ في اتساق مع التراث البوذي أي شكل من أشكال العنف. ويصرح بأنه هو نفسه ضد اكتناز الثروات والمتع الدنيوية طالما وأن الملايين جوعى. ونرى أن إحدى القضايا الرئيسية هي التعاطف والحديث الصادق والسلوك القويم. وحري بنا التزام الحرص والحذر في تعاملنا مع البيئة. وصدق توقعنا من أن توجهات سيفاراكسا تتسم بالرقة والنضارة. غير أن نظرته الفاحصة إلى البيئة الحديثة وجهوده لخلق مجتمع حديث إنساني خلت من أي أفكار محددة فيما يتعلق بإقامة نظام عام يتسق مع التفكير البوذي.

ولعل وجه الصعوبة في هذا الأمر أن مثل هذه الأفكار لا يمكن صوغها دون التفكير في تدابير مؤسسية. بيد أن المؤسسات يتعين أن تتصف بالدوام والثبات ويغلب عليها طابع الهياكل الأوليجاركية، أو هيمنة القلة. وهذه حقيقة نراها سائدة في كل أنحاء العالم. ولكن التفكير البوذي يرى أن العالم عملية مفتوحة غير منتهية أو مغلقة. إنه لا يعرف الجوهر الدائم: لا كيانات مكتملة وإنما فقط الوجود اللحظي. غير أن المؤسسات، خاصة المستقرة والدائمة منها، تنزع إلى أن يكون لها وجودها "الجوهري الثابت". ويصدق هذا بوجه خاص بالنسبة إلى الدساتير القادرة على توفير إدارة طويلة الأمد للنزاعات عن طريق حماية وتوجيه مسار التطلعات المتباينة (السماركاس) في الساحة العامة.

لذلك يتعين أن نفترض أن المفكرين البوذيين المحدثين الملتزمين بالفكر السياسي الاجتماعي يتخذون من أي من الضروب المختلفة للدولة الدستورية الديمقراطية حسب التصميم الغربي إطارًا سياسيًا مستصوبًا للاسترشاد به في مجتمعاتهم هم حتى وإن لم يكشفوا عن توجههم هذا صراحة. وطبيعي أنه حيث يتسنى إثبات هذا التوجه بشأن هيكلة النظام العام مع بناء جسر يصل بين البوذية والحداثة، فإننا نرى في هذا الترابط حلًا مقبولًا من وجهة نظر عملية. بيد أن الهوة التي تحددت معالمها في الدراسة تظل باقية وذلك بسبب الصياغة التي عبرت بها البوذية عن نفسها في باكر عهدها بشأن عقيدة الخلاص.

لكل ما سبق يمكن القول إن البوذية لا تتضمن نظرية سياسية أصيلة خاصة بها. وهذا أحد أسباب ضعفها. وهذا أيضًا ما يؤكد نزوعها إلى اتباع القوى المؤثرة ذات النفوذ في حينها. ويمثل هذا حقيقة واقعة كثيرًا ما لوحظت في تاريخ المجتمعات البوذية[٢١]. بيد أن هذا وضع موات يفيد واحدة من الأفكار القوية في البوذية : العهد السياسي – الاجتماعي رفيع المستوى من جانب الفرد أو المنشقين البوذيين الداعمين للقيم الجوهرية لفلسفة الحياة البوذية وكذا قيم الحداثة: من أجل المساواة والتضامن، والحرية والتراحم أيضًا[٢٢].

خلاصة واستنتاجات

المشكلة المعروضة هنا ليست فقط مشكلة البوذية في المجتمعات المعروفة بأنها بوذية. إنها ذات دلالة وأهمية لجميع البوذيين حتى وإن كانوا يعيشون في نصف الكرة الغربي. إذ مثلما هو الحال في البلدان ذات الأصل البوذي تظهر تساؤلات عما إذا كان من الملائم التزام درب الخلاص مع الحياة كمواطن أم الأفضل الحياة كمواطن عام في الدولة. ونلاحظ أن الفارق بين البلدان الغربية والبلدان البوذية فارق له أهمية كمية وهو فارق يتجلى واضحًا في واقع أن المجتمعات الغربية ترتكز كقاعدة عامة على مقدمات أولية سياسية وتشريعية راسخة؛ إذ تنظر الدولة الدستورية الديمقراطية إلى البوذيين باعتبارهم مواطنين عاديين حيث لا يمكن كما هو واضح ألا يكونوا كذلك. بيد أنهم يقيمون الأنشطة الحكومية وفق أطر تفكيرهم العقلي أعني التفكير البوذي الأصلي. إنهم يعرفون الفارق بين "عجلة السلطة" و"عجلة الحب"، ويعرفون أن هذه الأخيرة هي وحدها فقط التي تحدد عالم المجتمعات المحلية الروحية. لذلك لا يرون بديلًا آخر عن الاندماج في السلطة. ويجري قبول أو انتقاد أنشطة الدولة وفق درجة تطابقها مع الأفكار الأخلاقية الفردية للبوذيين. هل تدعم الدولة النظام الأخلاقي؟ هل الدولة معنية بمطالب ورغبات كل الناس؟ هل تدعم الدولة رفاهية حياتهم؟

الإجابات على هذه الأسئلة تحدد سلوك الشعب البوذي داخل المجتمعات الغربية. بيد أنها تثار داخل إطار سياسي مسبق حيث لا يتطرق شك بالنسبة لأكثرية الجهود أو

التطلعات العامة (السامامساكارس) بل تكون مقبولة على نطاق واسع[٢٣]. ترى هل التطور داخل البلدان البوذية الأصلية سوف يحدده أيضًا مثل هذا التوفيق المفاهيمى غير المبرر وإن كان متحققًا في الواقع الحياتي، بين النظام العام وحياة البشر؟ غني عن البيان أن هذا السؤال بالنسبة إلى البوذية سيظل قائمًا ينتظر الإجابة.

وجدير بالذكر أن متخصصًا في الفلسفة الآسيوية، وفي البوذية تحديدًا وهو توماس كليري صاغ هذه المشكلة المتبقية وربما المستعصية على الحل، كما يلي:

إذا وجدت فكرة المنافسة أرضًا خصبة لها داخل الهياكل المؤسسية فإن هذا من شأنه أن يفضي دائمًا وفي نهاية المطاف إلى الاخفاق في تحقيق بوذية نابضة بالحياة. وستكون هذه هي النتيجة بغض النظر عن الانطباع الذي يصل إلى العالم الخارجي. ولكن يوجد بشكل ما فرجة أو ثغرة لا تسمح بالتركيز على الحقيقة[٢٤].

بيد أن عالمًا يعيش حراكًا اجتماعيًا ومسيسًا لا يمكن تصوره خلوًا من أفكار تنافسية أو بدون إدارة للصراعات داخل هياكل مؤسسية مقبولة دستوريًا. لذلك ستظل البوذية تواجه مشكلة أبعد ما تكون عن اعتبارها مشكلة هامشية.

(٥)
من التعددية الروحية إلى التعددية الحديثة؟ الهندوسية على مفترق الطرق

التعددية الروحية

يسود اتفاق واسع النطاق بين الخبراء على تشخيص الهندوسية بأنها "أكثر الكيانات الدينية تعددًا للأوجه المعروفة لنا الآن"[١]. وأن رحابة الأفق الروحية هذه دفعت أحد المراقبين إلى القول بأن مصطلح "الهندوسية" تسمية خطأ:

إن كلمة هندوسية ليست وصفًا سمَّت به نفسها عقيدة دينية هندية بل هي على الأصح ابتكار ابتدعه الأوروبيون، وكان من المفترض أن يكون وصفًا للدلالة على الديانة الهندوسية، ولكن لسوء الحظ فإن من صاغوا المصطلح لم تكن لديهم معرفة كافية بالديانة. و لم يتسن لهم أن يدركوا بسرعة أن للهندوس ديانات عديدة. ونتيجة لذلك أصبح مألوفًا الكتابة والحديث عن الهندوسية باعتبارها واحدة من الديانات العالمية الكبرى. وساد الظن حينًا بأن الهندوسية موجودة في الواقع فعلًا. ولكن من الواضح الآن، على الرغم من العزوف عن الإقرار صراحة، بأن الهندوسية ليست أكثر من وصف صاغته الدراسات الأوروبية لزهرة الأوركيد متعددة الأطياف. وكم هو جميل أن نتخلص منها بيد أنها ستظل نبتًا مصطنعًا: لا وجود له في الطبيعة[٢].

ولكن ثمة نقطة لصالح هذا "الادعاء الصادم" وهو عدم وجود عقيدة "دوجما" أو مبدأ أو شعيرة يشترك فيها جميع الهندوس: ويقول مراقب آخر "المعتقدات والشعائر الدينية الهندية يمكن أن تختلف من قرية إلى أخرى ويؤكد استحالة تحديد شخصية تاريخية بعينها كمؤسس للهندوسية. ونتيجة لذلك يستحيل علينا وضع صورة موازية ليسوع في المسيحية أو محمد في الإسلام أو بوذا في البوذية. وإذا كان الكتاب المقدس والقرآن يمثلان في المسيحية والإسلام مرجعين معتمدين، نجد في المقابل أن الهندوسية لا ترتكز على نص واحد مكتوب بل سندها نصوص كثيرة لا تؤلف فيما بينها مبدأ متسقًا"[٣].

وحيث إن الهندوسية تقدم نفسها باعتبارها جماع عدد من الديانات:

"فإن الأمر متروك للأفراد سواء أكانوا ملحدين أم حلوليين أم مؤلهين أن يعتبروا الإله فشنو أو الإله شيفا هو رب الكون ... إلخ. ولا نجد في المقابل نظرية ملزمة عن نشوء وتكوين العالم أو مكوناته المادية أو غير المادية، أو عن طبيعة الروح أو علاقة الروح بالجسد ... إلخ. علاوة على هذا فإن السلوك لا يخضع لحدود وقواعد ثابتة ملزمة للجميع. ونجد لهذا السبب تنوعًا هائلًا في الممارسات الدينية. ويكفي أن نذكر قليلًا من كثير من مظاهر التباين السائدة كأمثلة على ذلك: هناك هندوس يأكلون اللحم وآخرون نباتيون، وهناك من يمارسون طقوسًا عربيدة مفرطة تفضي إلى غيبة عن الحس بينما آخرون ينكرون أنفسهم إلى حد بلوغ أعلى مراحل الزهد"[٤].

وجدير بالذكر أن هذه التعددية الروحية لا تقتصر على المظاهر التي تشهدها من الخارج فقط. إن الهندوسي يؤكد على الالتزام بهذه الخاصية للدين ويستشهد بمظاهر التباين غير المحدودة لموضوعات العبادة والوسائل الكثيرة المباحة لبلوغ الخلاص[٥].

ويلاحظ أن هذا الالتزام بالتعددية الشكلية داخل الهندوسية بدأ التأكيد عليها وإبرازها حديثًا ضمن التأويل الإصلاحي للهندوسية والذي يتزعمه رام أزار مول.

واختار للتأويل الجديد فكرة أساسية وردت ضمن أقدم المخطوطات الهندوسية وهي الريج فيد (*) والتي تقول:

"الحق هو الواحد. ويصوره الحكماء في صور مختلفة. معني هذا أن الهندوسية تتضمن من حيث المبدأ، كما قال مهاتما غاندي ذات مرة، سبلاً مختلفة للوصول إلى الحق وإدراك الرب".

بيد أننا نلاحظ إلى جانب هذا أن الهندوس لا يطبقون هذه النظرة السمحة واسعة الأفق على عقيدتهم الدينية وحدها والتي أدت في الواقع إلى منع نشوب أي حروب دينية واسعة النطاق بين صفوف الهندوس، وإنما يطبقونها أيضًا على الديانات الأخرى من منطلق المنظور نفسه. ويقول مول في هذا المعنى:

"من حق كل مؤمن أن يعتقد بأنه على النهج القويم. وأنه من قبيل التطاول والغطرسة والكفر الاعتقاد بأن الآخر على النهج الخطأ. اعتقد ما تشاء ودع غيرك حرًا في اعتقاده، التزم أداء صلاتك وعباداتك ودع غيرك حرًا في أداء صلواته وعباداته. هذه هي المواقف الأساسية التي تشيع الحياة في الروح المسكونية بين ديانات العالم. بيد أن هذا الاتجاه نفسه ليس دينًا. وإنما يغرس في العقل روح التسامح التي ينبغي أن تكون حافزًا وهاديًا ورائدًا لجميع الأديان"(٧).

وهكذا يتعين التمييز بين الايمان بأن الأديان جميعها سواء والنظر إلى كل منها بأن لها القيمة نفسها. معني هذا من منظور هندوسي أن التعددية الروحية والتسامح مترادفان. ولهذا نجد فارقًا واضحًا بين الهندوسية وأديان أخرى مثل اليهودية والمسيحية والإسلام؛ إذ كل منها تقوم على دعوى الاستئثار بالحق دون سواها(٨). وإذا سلمنا بهذه المقدمة فإن السؤال الذي يتعين علينا أن نسأله هو ما إذا كان هناك جسر يصل بين هذا التوجه التعددي المميز للهندوسية وبين التعددية الحديثة.

(*) أقدم مجموعة من النصوص الهندوسية المقدسة وتتألف من ترانيم وتراتيل منظومة شعر لأرباب عدة. ويرجع تاريخها إلى ٢٠٠٠ ق.م (المترجم)

التعددية الحديثة

يبدو للوهلة الأولى أن مثل هذا الوصل سهل يسير لأن التعددية الحديثة مؤسسة على كثرة تأويلات "الحق". بيد أن هذه الكثرة ليست مفهومة فقط على أنها واقع روحي حتمي ولا مناص منه بل وأيضًا واقع اجتماعي. ومن ثم تغدو المشكلة الحاسمة هي خلق نظام عام يكفل التعايش السلمي على الرغم من تعددية الأفكار والحقائق والمعتقدات والأيديولوجيات والمشروعات.

ونتيجة لهذا يتعين أن نلاحظ أن الهندوسية التقليدية ناقصة، وليس في هذا ما يدعو للدهشة ولا نعتبره نقدًا لها فنلومها عليه. إذ أن هذه سمة مشتركة بين جميع الثقافات التقليدية[٩]. ولكن لا يزال صحيحًا، حتى بالنسبة للهندوسية الحديثة، خاصة في بيئة تحديثية، وما سبق أن قيل بشأن الهندوسية التاريخية: "تسامح إزاء الاختلافات ولكن أيضًا مع تراتبية هرمية. والمعروف أن التسامح الهندوسي يسلم بقبول هيمنة النظام التراتبي الهرمي"[١٠]. ويعني النظام التراتبي النظام الطائفي الطبقي الذي لا يزال خاصية مثيرة في مجال الثقافة الهندوسية[١١]. بيد أن النظام الطائفي الذي تتبلور فيه فكرة عدم المساواة الاجتماعية بين البشر وتدعمه المؤسسات هو نقيض المجتمع المفتوح القائم على الحراكية الاجتماعية التي تعتبر خاصية معبرة عن التعددية الحديثة.

ومن ثم يصبح بالإمكان المضي قدمًا مع الصياغة التي قال بها مول:

"كثيرًا ما قيل إن على المرء الانتماء إلى طائفة ليكون هندوسيًا. وهذا تفسير غير

صحيح للهندوسية. ذلك لأن الطوائف نشأت أصلًا للدلالة على صفات مختلفة تميز المهن. وأن الكثير من المذاهب الهندوسية الجديدة تنكر صراحة القول بأن عضوية المرء في طائفة أساس جوهري للهندوسية. وإنما يمكن للمرء أن يكون هندوسيًا دون نظام طائفي. وتوجد إلى جانب معتقدات الفيدا معتقدات أخرى ملزمة للمؤمنين بالهندوسية: الإيمان بخلود الروح، وقانون الكارما Karmic Law. (*) وإمكانية توفر شكل ما من أشكال الخلاص(١٢).

ولكن الموقف التاريخي والفعلي واضح على الرغم من هذا؛ إذ أن الكون من حيث هو نظام له نواميسه تراه الهندوسية منظومة واحدة، وكما يؤكد لنا فون جلازيناب (Von Glsenapp) فإن فيه: "الكائنات الحية التي تعمر الكون مقسمة منذ البدء تقسيمًا صارمًا وفقًا لقدراتها ووظائفها: الأسد موكولة إليه حقوق وواجبات مختلفة عما للبقرة، والرب أو الأرباب مختلفة عن البشر، والأرواح غير الأرواح التي استقرت في الجحيم ...إلخ"(١٣).

علاوة على هذا فإن البشر مقسمون فيما بينهم؛ إذ نجد على رأس السلالة البشرية خير وأفضل ممثليهم وهم البراهمانيين، يتلوهم المحاربون (كشاتريياس Kshatriyas) من حيث الأهمية. ويأتي المزارعون (فيشياز Vaishyas) بعد هؤلاء في مرتبة أدنى. وتدعم هذه الفرق الثلاث طائفة رابعة هي الشودراس Shudras وتضم من لا ينتمون لطائفة وكذا الأشخاص الذين يعتبرهم المجتمع منبوذين أو "لا يُمسون" ويعملون بالتجارة ويراهم المجتمع غير أمناء أو غير أنقياء. ويؤكد الخبراء بشؤون بنية الطائفة أن هذه الطوائف الرئيسية الأربعة تنقسم إلى أقسام فرعية تزيد عن ثلاثة آلاف طائفة فرعية(١٤).

ويؤكد مول أن نظام الطوائف ليس الجوهر المثالي للهندوسية أو ليس شرطًا لكي يكون المرء هندوسيًا على الأقل. ولكن الهندوسية مع هذا لا يمكن تصورها في الواقع بدون نظام الطوائف الاجتماعي وفكرتها الأصلية عن التراتبية وما تعزوه من قيمة

(*) العقيدة الهندوسية تعنى بالحصاد الكلي لأفعال وسلوك المرء على مدى مراحل تناسخه والذي يحدد مصيره وقدره (المترجم)

وتنسبه من طهر أو دنس وما يقابل هذا كله من تقسيم للعمل. ونجد بوضوح في الحقيقة تناقضًا رئيسيًا بين التسامح الروحي - كخاصة للعقيدة الهندوسية والتي سمحت لها باستيعاب أفكار روحية جديدة بسهولة - وبين التعصب الاجتماعي الذي يقوم على أساس قوامه التصنيف الصارم للناس وفقًا لقيم منسوبة لهم، والتقسيم الطبقي الاجتماعي الصارم الموجه ضد التعددية الصريحة.

لذلك تبدو الوقائع متناقضة: المؤمنون كما يبين فون جلازيناب تسمح لهم العقيدة الهندوسية بمساحة من الحرية في الاعتقاد أكبر من أي نظام ميتافيزيقي آخر. وإن المطلب الوحيد الذي يتعين على أنصارها الالتزام به هو الإيمان بنظام عالم أخلاقي ينظم نفسه باستمرار من خلال ما يترتب عليه من قوة الإحساس بالذنب أو الفضيلة وفقًا للقانون الكارمي. والأمر متروك لحكمة المؤمنين الهندوس لتقدير ما إذا كان هذا النظام العالمي الأخلاقي يعمل تلقائيًا بذاتيته كقانون أبدي أو ما إذا كانوا يفترضون فقط أن الرب يتجلى سواء كوجود ميتافيزيقي أو في صورة وجود طبيعي ما، أو أن الأمر مزيج من المفهومين. ويصدق أمر المفهوم نفسه فيما يتعلق بالاعتقاد بأن أحد الأرباب العديدين في مجمع الأرباب المؤلف من فشنو أو شيفا أو أي من الأرباب الآخرين هو الأكبر والأسمى دون سواه. علاوة على هذا لا توجد مؤسسة لها أن تفرض على الهندوسي ضرورة الإيمان بوجود كائنات روحية خالدة لها خصائص وصفات مميزة، وأن العالم المادي نشأ وتطور عن روح أولى، أو عن مادة أولى أو عن ذرات. وليس ثمة إلزام بأن الأعمال الطيبة أو المعرفة أو حب الله سوف يفضي إلى الخلاص، أو أن من ينعم بالخلاص سوف يحظى بحياة أخرى أسمى شأنًا وأرفع مقامًا أو سوف يضحي تمامًا بذاتيته الفردية. بيد أن هذه الرؤية رحبة الأفق بشأن القضايا الميتافيزيقية تتعارض مع قواعد الطائفية الصارمة التي تصوغ كل جزئية في حياة المرء وتؤثر بعمق في كل مظاهر الحياة الشخصية للناس.

ولكن هل ثمة تناقض بالفعل؟ أم أن ثمة علاقة تعاضدية بين التسامح الروحي والتعصب الاجتماعي القائم على قوة هيكل المجتمع الهندوسي؟

وهذا فرض يدعمه الواقع الاجتماعي للهند في الماضي والحاضر. وجدير بالذكر أيضًا أن الحركات الإصلاحية المناهضة للبرهمانية التي ظهرت خلال فترة باكرة مثل

اليانية Jainism والبوذية أكدت هذا أيضًا؛ إذ أن أيًا من هاتين العقيدتين لم تعترف بالتفوق الروحي للبرهمانيين ولا القول بأن الطبقة الآرية هي الأسمى. كما أن أيًا منهما لم تقل بالنظام الطائفي. ولكن هذا الموقف لم يقوض هذا النظام الذي ظل راسخًا على نحو يثير الدهشة(١٦).

التحدي

يوضح لنا مول في تفسيره سالف الذكر كيف يمكن لنا أن نتصور الهندوسية خالية من عبء النظام الطائفي. وأن ما يريد بيانه هو الأفكار التي تتضمنها الهندوسية والتي يمكن أن تصبح في وضعها الأمثل بعض نسيج "الأخلاق العالمية". وتتضمن هذه تحديدًا "فكرة الواحد ذي الأسماء الكثيرة المتعددة" أي الكثرة الروحية التي تنطوي على تمايز ولكن دون تمييز أو تفرقة[١٧]. وهذا كله جيد حتى الآن. ولكن هل يمكن بواسطة فصل هذا عن "وباء الطوائف" حسب عبارة مول؟

يستحيل علينا تصور التعددية الحديثة بدون مبدأ المساواة البشرية. بيد أن حقيقة المجتمع الهندوسي لا تعرف مثل هذه المساواة؛ إذ أن كل طائفة لديها عقدة تفوق إزاء الطوائف الأدنى، وأن المجتمع تهيمن عليه حالتا الاحتواء والإقصاء وتحدده شريعة سلوكية تتساوق مع نظام شعائر خاص بكل طائفة. إذ أن المرء يكون هندوسيًا ليس باختياره بل بميلاده، وكل شخص يولد داخل طائفة ذات خاصية مميزة ومحددة على سبيل الحصر ويشب ويكبر ملتزمًا بتقاليدها الاجتماعية[١٨].

ويلاحظ المراقب في الهند الآن ظواهر مثل تزايد التعددية الاجتماعية الراديكالية الناجمة عن الحراك والتسييس وغير ذلك من تحديات بعيدة الأثر تفرضها عملية التحديث. بيد أن هذه الظواهر جميعها لا تزال بحاجة إلى أن تحدد الهندوسية موقفها منها وكيف تتعامل معها. ولكن العالم الهندوسي لن يسعه الإفلات من الضغوط الناتجة عن المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تسببها هذه العمليات. ويلاحظ

أن النهج المتبع لتحاشي ذلك أثبت نجاحه حتى الآن لأسباب عدة: أن ٧٥ بالمئة من سكان الريف الهنود يعيشون حيث النظام الطائفي لا يزال سائدًا ومطبقًا بحذافيره، ولكن النظام الطائفي وهن وامتلأ بالثقوب في المدن فقط. ثم إن الدولة العلمانية التي هي جزء من التراث الاستعماري وتبناها الجيل الأول من زعماء الاستقلال في الهند تقر دستوريًا بالمساواة بين الهندوس سواء منهم من ينتمون أم لا ينتمون إلى طائفة. وأمكن داخل هذا الإطار الحد سياسيًا من الصراع الاجتماعي المتأصل المتمثل في التفرقة بين الهندوس المنتمين لطائفة وغيرهم ممن لا ينتمون إلى طائفة. ويتجلى هذا على سبيل المثال في الجدل حامي الوطيس بشأن نظام الحصص الذي ينحاز للأخيرين (التمييز الإيجابي). ولكن لا تزال نتيجة هذه الإجراءات محدودة. زد على ذلك أن هذه الدولة العلمانية تتعرض الآن للهجوم من جانب الأصولية الهندوسية التي يرى أنصارها أن التنازلات الدستورية والسياسية للمجتمعات غير الهندوسية تمثل خطرًا على "الهندوتفا hindatva" أي الهوية الهندوسية السياسية التي تتشدّد في عدوانية بشأن التفوق المعنوي للهندوس مقابل كل الجماعات الأخرى[١٩].

وثمة شكوك بشأن إمكانية الهندوسية على المدى الطويل التخلص من هياكل وآليات، وقبل هذا وذاك، جميع المصالح الجامدة التي تؤكدها نزعة الإقصاء الاجتماعي. (وهذا هو الهدف الرئيسي للإصلاحيين الهندوس). بيد أن فكرة هندوسية بدون طوائف نراها منتشرة حتى الآن في جميع المجالات. ونجد أن من أهم القضايا وأكثرها إلحاحًا بالنسبة للهندوسية من منظور الصراع الثقافي الداخلي الناجم عن التغيرات التي طرأت على الواقع الاجتماعي هي ما إذا كانت التعددية الروحية بإمكانها أن تساعد في محاولة تحقيق اختراق لفرض فكرة أو واقع التعددية الحديثة. ويلاحظ أن المناخ السياسي الراهن في الهند يثير من القلق أكثر مما يبشر بالأمل. إذ تسود النزعات الراديكالية داخل الأحزاب المتصارعة: أي دعم وتقوية المواقف الهندوسية الأصولية وضعف المواقف العلمانية الحداثية[٢٠]. وتبدو هذه العملية واضحة أيضًا داخل الجماعات غير الهندوسية: خاصة داخل الجماعات المسلمة ممن هم أقل ألفة مع الدولة العلمانية لأسباب عقائدية جامدة. وكذلك بين جماعات السيخ؛ إذ يعتزم ممثلوها الأصوليون تأسيس دولة مستقلة لهم "خاليستان"، وأخيرًا

الجماعات المسيحية في الشمال الشرقي من الهند الذين يشددون بدورهم على هوية خاصة بهم (مسيحية)[٢١]. وبينما تتجه ذهنية الأحزاب المتصارعة وقوتهم السياسية ناحية المواقف الأصولية يصبح من المحتمل أن يحدث تصاعد سريع للنزاعات[٢٢]. ويتجلى النزاع اليوم واضحًا بشكل مثير في المواجهات المسلحة بين الأصوليين الهندوس والمسلمين[٢٣].

ويلاحظ أن العملية التي تأخرت طويلًا ربما تبدو ظاهرة التناقض: أعني فصل الهندوسية عن النظام الطائفي. إذ تبدو مساوية لتدمير نظام القوى التقليدي. إنها ستكون أشبه بعملية تضطلع بها الهندوسية ضد تراثها هي، الذي اتصف بالتكافل بين الهندوسية والنظام الطائفي. وأصبح لازمًا إضفاء طابع التحديث على مفهوم التعددية الروحية الأمر الذي من شأنه أن يفضي إلى مناهضة موقف الأصوليين الملتزمين بتفوق الهندوس.

ونجد علاوة على هذا خطرًا آخر كبيرًا: ونعني به تهميش ربع السكان خلال النظام الاجتماعي الصارم (النظام الطائفي) الذي أسهم على الأرجح حتى الآن في الحد من آثار التحديث؛ إذ ربما يسهم مستقبلاً وبشكل مباشر في تصعيد الصراع الاجتماعي. ونتوقع في النهاية أن ترفض الكتلة الأساسية من غير المنتمين إلى طبقات (مئتا مليون نسمة) التراث مثلما ترفض الالتزام بالأوضاع المرهونة بالنظام الطائفي[٢٤].

وإن أي تحليل معتدل يقضي بما يلي: إن زيادة واطراد التحديث والحراك الاجتماعي والتسييس أدت إلى أوضاع تدعم العنف الهيكلي والثقافي. ويشهد واقع الهند الراهن استحالة استقرار هذه الأوضاع على المدى الطويل. ونظرًا للصراعات المتراكمة نرى أن هذا العنف الهيكلي والثقافي سوف يتحول، إن آجلاً أم عاجلاً، إلى عنف مادي. وإذا حدث هذا فإن مثال التعددية الروحية – أي التسامح – سوف تقوض دعائمه وينهار وكذا المثل الأعلى الهندوسي واسع الانتشار الذي يبشر باللا عنف أي نبذ العنف (أهيمسا Ahimsa). ويلفت هذا الجدل المتأصل في المجتمع الهندوسي أنظارنا إلى واقع محدد وهو أن الهندوسية تقف الآن عند مفترق طرق نظرًا لأنها تمثل هيكلاً اجتماعيًا باليًا تزداد غربته عن العصر. لذلك نرى أن محاولات إصلاح الهندوسية باتت متأخرة لأسباب روحية وسياسية.

هندوسية بدون طوائف

كيف يمكن لمثل هذه المحاولة أن تتأسس وهي المحاولة التي قادها الأئمة الأساسيون للهندوسية وتجنبت شرك نظام اجتماعي طائفي متعصب؟ قدم "أرفند شارما" مؤخرًا اقتراحًا وثيق الصلة بموضوعنا هذا(٢٥). ينطلق في تفكيره من مقدمة صريحة هي أن العالم الحديث يتألف من مجتمعات لشعوب متعلمة يتصفون بالحركية على الصعيدين الاجتماعي والجغرافي، كما وأن متوسط أعمارهم ثلاثة أمثال متوسط أعمار شعوب المجتمعات التقليدية. ويرى شارما أن هذه خصائص مهمة لأنها تساعده في تفسير الفكرة الأصلية عن كارما والتقمص أي عودة الميلاد من جديد وبذلك يمكنه فصل أسلوب الحياة الهندوسية عن النظام الطائفي التقليدي؛ إذ أن الجانب الرئيسي لمعنى انتماء المرء إلى طائفة يتمثل في أن قدره محدد بالميلاد ومنذ الميلاد وحتى الموت. وتحدد كارما الحياة السابقة للمرء (أي حصاد أعماله - المترجم) الطائفة التي ينتمي إليها الآن. وعلى الرغم من أن المرء بوسعه أن يغير الطوائف التي ينتمي إليها على مدى مسيرة حيواته العديدة إلا أنه من المستحيل تغيير الطائفة خلال حياة دنيوية واحدة. وحسب هذا الفهم فإن الانتقال إلى طائفة أخرى يحدث لحظة الميلاد وبذا يكون هو العامل المحدد للحياة الجديدة.

وينطلق شارما في تفسيره الجديد من افتراض مفاده أن الحياة كانت قصيرة في المجتمعات قبل الحديثة، ومن ثم كانت إمكانيات التأثير في شكلها وبالتالي تراكم طيبات الأفعال التي تمثل حصاد كارما هي إمكانيات محدودة. لذلك كان الأرجح والحال كذلك تقديم تفسير قدري لفكرة كارما، كما كان حتميًا تصنيف الناس على

أساس الميلاد المتجدد وما يترتب على هذا من مواجهات مع نتائج أفعال المرء على مدى الحياة (إن كانت حياة قصيرة لا تمتد لسنوات طويلة)، وهكذا حدد الميلاد طائفة المرء، وليس أمامه إلا فرصة ضئيلة للهرب من هذا القدر. وأدت الظروف الموضوعية إلى أن أصبح مفهوم كارما مفهومًا ثابتًا جامدًا.

والآن يدعو شارما إلى تحويل هذا المفهوم السكوني إلى مفهوم دينامي. ويرى أن إمكانية الحراك الاجتماعي مقترنة بما يبذله المرء من جهد كاف يسران للمرء تحقيق حيوات عدة على مدى حياة واحدة، ومن ثم الإفلات من المكانة الاجتماعية المقدرة مسبقًا؛ أي الخلاص من قيد طائفي معمر يمتد طول حياته. ونلاحظ أن هذا المفهوم الدينامي يؤكد حرية الإرادة على عكس القيود الجبرية التي يقضي بها مفهوم كارما التقليدي السكوني الاستاتيكي. معنى هذا أن المرء بوسعه أن يتغلب ليس فقط على المكانة التي حددها الميلاد مسبقًا بل وأيضًا على مكانته طوال حياته على الأرض وذلك بفضل ما يبذله من جهد متصل والعمل على زيادة أهليته وكفاءته، والتغلب بشكل دائم على كل مستوى سابق له. وحسب هذا الفهم لمعنى كارما يتحقق الميلاد الجديد للناس في مجتمع يعيش حراكًا اجتماعيًا مطردًا خلال مسيرة حياة الناس نفسها: وهكذا يمكن الفصل بين كارما والطائفة وفكرة القدر البشري المسبق نتيجة الميلاد، وذلك دون حاجة إلى التخلي عن فكرة كارما نفسها. ويقول شارما في هذا الصدد: "أرى أن نعتبر، في عصرنا الراهن كل الطوائف الأربعة موجودة فينا جميعًا، والفكرة هي أن جميع الطوائف قائمة أو حالة في كل فرد من الآن فصاعدًا بدلًا من القول إن كل فرد تحتويه فقط طائفة واحدة من بين الطوائف الأربع"[٢٦].

وجدير بالملاحظة أن فكرة استدخال الطوائف الأربعة في فرد على حدة تتضمن التزامًا رباعيًا إزاء كل هندوسي. إذ يتعين على البراهماني أن يرى أن كل هندوسي له الحق، ولو إلى حد ما، في أن يكون على ألفة بالكتب والشعائر المقدسة للهندوسية. ويتعين على الكشاتريا Kshatriya أن يرى أن المرء مهيأ للخدمة العسكرية وعليه أن يشارك في العملية السياسية. ويتعين ثالثًا على الفيشيا Vaishya أن يرى أن على المرء أن يتعلم ويؤدي مهنة، ويتعين أخيرًا على الشودرا Shudr أن يرى أن واجب المرء أن يؤدي عملًا ما يدويًا أو أن يقوم بخدمة ما.

وتوحي أفكار شارما بتأويل جديد آخر؛ إذ هناك إلى جانب نظام الطوائف والقدر المسبق للبشر مع الميلاد توجد خاصية أخرى غير الفكر الهندوسي وهي الاعتقاد بما يسمى مراحل أو دورات الحياة (أشراماس Ashramas). وحسب هذا الاعتقاد يتعين على "الإنسان" أن يمر في حياته عبر أربع مراحل: أولًا مرحلة كونه تلميذًا ثم كونه رب أسرة ثم ناسكًا وأخيرًا زاهدًا شريدًا طوافًا. ونعود لنقول إن وجهة نظر شارما هي أن يحيل هذه الفكرة إلى فكرة دينامية. ويقترح ربط المراحل (الأشراماس) الأربعة بيوم واحد أي أن نفهم كل يوم باعتباره حياة كاملة. مثال ذلك أن المرء في الصباح يدرس الكتب المقدسة.، وفي الضحى والظهيرة يتكسب عيشه؛ وفي المساء يقضي وقته في صحبة الأحباب؛ وفي الليل يتأمل ليحرر نفسه من مشاغل النهار. وإذا ما بدت علاقة مراحل الحياة بيوم واحد علاقة متطرفة فإن بالإمكان أيضًا ربطها بأسبوع واحد أو بأي فترة زمنية أخرى. ويرى شارما أن من الضروري ضرورة مطلقة تحويل المفهوم المحوري السكوني الأصلي للهندوسية – أي مفهوم المراحل الثابتة في أثناء الحياة – إلى مفهوم دينامي عن طريق تأويل جديد دون التخلي عن المقصد الرئيسي.

وجدير بالذكر أن التأويل الأول على وجه الخصوص من شأنه أن يجرد النظام الطائفي التقليدي من أساسه. ويتميز كل من التأويلين بالالتزام جديًا بفلسفة بعينها دون التخلي عنها. وربما تبدو المحاولة مصطنعة قليلاً أو حتى متكلفة. ولكن يزكيها واقع أن هذا النوع من التأويلات الجديدة ربما يثبت أنه واعد أكثر من الهجمات الصريحة والمباشرة التي تعمد إلى الفصل التام ما بين الهندوسية والنظام الطائفي. وإذا كان الأمر كذلك فسوف يكون هذا منهجًا أكثر جدوى لإصلاح الهندوسية (حسب ممارستها بالتطبيق الآن). ولكن المستقبل وحده هو الذي سيكشف لنا ما إذا كانت هذه الأفكار الخاصة بإعادة التأويل قادرة على أن تعطي الدفعة اللازمة للإصلاح أم أن دورها ضعيف تمامًا سياسيًا.



(٦)
ملاحظات مبدئية

إذا تأملنا التاريخ السياسي كما حدث بالفعل في الثقافات التقليدية (بما في ذلك تاريخ أوروبا قبل الحديثة) سوف نجد أن أشكال الحكم المختلفة كانت بعامة تنويعات من النظام الفردي المطلق (الأوتوقراطي). ويتحدد معناه بأنه صورة من صور الحكم "الذي تؤول فيه سلطة الدولة جوهريًا إلى يد ممثل أوحد له السلطان والحكم بشكل تعسفي، دون أن يكون بالضرورة طاغيًا، ولا توجد أي قيود شخصية أو مؤسسية، كما تنتفي بوجه خاص أي مشاركة أو موافقة أو سيطرة من جانب الرعية"[١]. وإن من مقومات الديناميات التاريخية الواقعية لنظام حكم الفرد المطلق إمكانية التطرف في الاستبداد والطغيان، كما وأن من مقوماتها إمكانية الانتقال إلى أشكال من حكم القلة "الأوليجاركية". ونعرف أن الحكم "الديمقراطي" حسبما نفهمه بأنه حكم جمعية عامة، كان موجودًا فقط في الدول المدن في اليونان القديمة حيث كان سكان المدينة كاملي الأهلية هم الشعب Demos وليس الأغلبية العاطلين من الحقوق[٢].

ولكن نلاحظ أن جميع الثقافات التقليدية سادتها مفاهيم مثالية عن "الحكم الصالح" الذي يعتمد في الأساس على "حاكم صالح" واجبه النهوض بأعباء الرعية. وترى هذه الثقافات أن الحاكم الصالح ممثل على قمة نظام شامل تفسره كل ثقافة على نحو خاص بها. مثال ذلك أن ثقافات الهند وشرق آسيا تتصور هذا النظام في صورة نظام كوني (دهارما، داو Dharma، Dao)، وتراه الديانات القائمة على الوحي

والنبوة تجليًا إلهيًا خاصة فيما يتعلق بالمفهوم الإسلامي عن الشريعة (على الرغم من تعدد الآراء بشأنها). ونجد بالمثل أن كل ثقافة لها مفاهيمها الخاصة عن الحاكم الفاشل - أي إخفاق الحاكم عن الوفاء بواجبه ومسؤولياته لتوفير الأمن والرخاء، وقابلية الفساد وأخطار الطغيان والحقائق المتعلقة بهذا الطغيان - وتأسيسًا على هذه الأفكار لدى هذه الثقافات أيضًا مفاهيم عن العدالة والمساواة بل وأحيانًا واجب عزل الحاكم الذي استسلم لغوايات الكسب الذاتي والتبديد والاستبداد.

ونجد مثل هذه الأفكار، كما سبق أن أوضحنا، منصوصًا عليها صراحة في الصين، على الرغم من أنها كانت موضوعًا لجدال يعبر عن وجهات نظر شديدة التباين. ويذهب الفكر في الهند القديمة إلى أن الفوضى والسنوات العجاف قليلة الحصاد وكذا العواصف والأعاصير وما شابه ذلك من ظواهر (خاصة المجاعات) إنما هي نتيجة لسلوك مناقض لدهارما. ومن ثم يمكن عزل الملك وإبعاده أو إعدامه في مثل هذه الحالات وإبداله بملك آخر أسعد حظًا. و لم تكن هذه المسألة ذات أهمية كبيرة في البوذية في صورتها الأصلية. بيد أنها تكشف هنا عن مفاهيم تبين أن الشرعية رهن أسباب كونية ولها نتائج عملية في الحياة.

وإن بالإمكان، مع الحذر الشديد عند عقد مقارنات، أن نحدد في مشاهدات عن الإسلام حدثنا عنها أخيرًا برنارد لويس مقاربة عامة مع مفاهيم النظام العام التي نجدها في جميع الثقافات التقليدية. ويلاحظ لويس فيما يتعلق بالأفكار الإسلامية التقليدية عن "الحكم الشرعي" أن:"دراسة التراث السياسي الغني للباحثين الإسلاميين تكشف لنا عن مفهوم للسيادة بعيد تمامًا عن الاستبداد الذي غالبًا ما يعزوه المراقبون من الخارج إلى الإسلام. ويرى فقهاء السنة أن الخلافة، باعتبارها القيادة الأسمى للمجتمع، تقوم على التعاقد والإجماع. ويأتي تنصيب خليفة جديد بالاتفاق على أساس "بيعة" بين الحاكم والرعية. ونلاحظ أن هذه الكلمة يترجمها عادة الباحثون إلى عبارة "قسم الولاء" مما يكشف عن سوء فهم. إن كلمة "بيعة" مشتقة عمليًا من الكلمة العربية التي تفيد البيع والشراء ولذلك نرى من الأفضل ترجمتها إلى "عقد" أو حتى "صفقة عمل". وتؤسس البيعة عهد إلزام متبادل. إذ أن الرعية تلتزم بالطاعة للحاكم، ولكن الحاكم بالمقابل عليه التزامات تجاه الرعية. وجدير بالذكر أن القسط الأكبر مما

يورده الفكر السياسي الغربي تحت عنوان "الحقوق المدنية أو حقوق المواطنين" نقرؤه في الكتابات الإسلامية تحت عنون "واجبات الحاكم". وإذا حدث و لم يف الحاكم بواجباته أو عجز عن الوفاء بالتزاماته فإن بالإمكان إلغاء العقد واعتباره معدومًا من أساسه. ونعرف عن يقين أن هذا حدث في التاريخ وإن كان نادرًا للغاية، ونلاحظ أن واجب الطاعة واسع النطاق متنوع ولكنه ليس غير محدود. ونذكر هنا حديثين نبويين يتواتران دائمًا في هذا الصدد. أحدهما "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، والذي يعني لا تطع أبدًا أمرًا بشريًا يخالف الشرع. ويشير الحديث الثاني إلى الاتجاه نفسه: "لا طاعة في معصية". وهذا لا يعني فقط حق العصيان، كما هو شائع في الفكر الغربي، بل وأيضًا هو أمر إلهي بعصيان الأوامر التي تحض على خطيئة من قبل حاكم أثيم. وجدير بالذكر أن من اغتالوا السادات ومن أطاحوا بالشاه اعتمدوا على هذين الحديثين في دفاعهم. بيد أن الدعاوي الشمولية لحكم الفرد المطلق بالإمكان تقييدها إلى مدى محدود فقط بناء على هذه القاعدة. إذ نعرف أن الشريعة نفسها تمنح الخليفة في الغالب الأعم، سلطانًا مطلقًا ولا تنص على معايير لتحديد ما إذا كان أمر ما – ومن ثم الحاكم المعنى – مؤثمًا أم لا. بيد أن تاريخ المسلمين عرف متمردين وعرف عزل الحكام و يظل المبدأ صحيحًا اليوم[٣].

وإن بالإمكان تحديد اتجاهات عامة في كل الثقافات التقليدية دون الاقتصار على التكوين السياسي للمجتمع الصالح. ونجد أيضًا قواعد عامة تتعلق بالأوامر الأخلاقية على نحوما تؤكد "قاعدة الوسط الذهبي" المعروفة في كل أنحاء العالم[٤]. بيد أن مثل هذه الأفكار إذا ما نظرنا إليها من منظور تحديات التعددية والتسييس الاجتماعي تبدو، كما يقول عن حق سولاك سيفاراسكا، أفكارًا تبسيطية إلى حد مفرط[٥].

ولكن مع هذا، وكما أوضحنا في الفصول السابقة فإن المشكلات التي ظهرت، على كثرتها وتنوعها بشأن التعددية والتسييس الاجتماعي صادفت تأكيدات متباينة للغاية كلًا حسب منظور الثقافة التقليدية المعنية.

وتتميز الثقافة الصينية الكلاسيكية كما نصت عليها الأعمال الفلسفية بالثراء من حيث منطلقاتها المحتملة في هذا الصدد. إذ نجد النطاق الفكري للفلسفة الاجتماعية الصينية نطاقًا مذهلًا حقًا خاصة ما يتعلق منه بالجدل والمساجلات بشأن شروط

ومتطلبات النظام العام. وجدير بالذكر أن هذه المساجلات الفكرية تضمنت عددًا من وجهات النظر المماثلة للدور الذي كانت تؤديه الفلسفة الإغريقية قديمًا في الخطاب الأوروبي. ونجدها تنافس بذكاء حاد لافت للأنظار بعض القضايا المعاصرة لنا الآن من مثل الشروط الجوهرية للحكم الشرعي. ولكن من الضروري، بطبيعة الحال، كما هو الوضع بالنسبة للخطابات التاريخية في أوروبا، العمل على تحديث هذه المساجلات والحوارات وأن نضعها في سياق المشكلات الراهنة في ضوء ما ينطوي عليه التراث الصيني من إمكانات (بما في ذلك النقد الأصيل للتقليد) .ويمكن النظر إلى المحاولات التي تشهدها الصين الآن لإحياء النزعة الكونفوشية في حكم الدولة بغية الاحتفاظ بدكتاتورية الحزب في السلطة باعتبارها محاولات رجعية من حيث الفكر والسياسة. ويقترن هذا الاتجاه بالحركة في اتجاه ثقافة الاستهلاك والثقافة الجماهيرية الغربية. وهذه أمور لا يحظرها بل يشجعها الحزب الشيوعي. ولكن ليس من المحتمل إحياء السجال الثقافي الذي شهدته ثمانينيات القرن العشرين (الثورة الثقافية) أو إحياء تجارب مماثلة لما حدث في القرن السابق. وغني عن البيان أن اطراد عملية تحديث الصين، التي تعبر بإيجاز عن السياسة الرسمية للصين، من شأنه أن يضاعف من الضغوط من أجل الإصلاح السياسي. ولكن هل ستفضي عملية التحديث إلى أزمة (كأن تحدث أزمة، على سبيل المثال، نتيجة طفرة زائدة في الاقتصاد). هنا ستطفو على السطح من جديد قضايا أساسية تتعلق بالتنظيم السياسي.

ونعرف أن المجتمعات الإسلامية في المنطقة العربية وفي غرب آسيا تسودها أزمات خاصة بالتنمية. ويستطيع المراقب أن يشهد هنا تسييسًا مفرطًا للثقافة (أي للدين) أو إضفاء ثوب ثقافي مسلح على السياسة. ونتيجة لذلك نجد أن الجهود الدؤوبة في إلحاح لبناء جسر بين الإسلام والحداثة محكوم عليها الآن بالفشل. وغير صحيح أيضًا كما يؤكد بعضهم في أحيان كثيرة من أن الإسلام في جنوب شرق آسيا سيكون أكثر انفتاحًا لمتطلبات الحداثة. هنا نجد التطورات التي حدثت في أندونيسيا خير شاهد. هل ستقتفي أندونيسيا خطوات بلدان شرق وجنوب شرق آسيا وتصبح مهدًا لشكل حداثي متسامح للإسلام؟ أم أن شكلًا مسلحًا من الأصولية هو الذي سيجد لنفسه أرضًا داخل أكثر البلدان الإسلامية كثافة بالسكان في العالم نتيجة أزمة

تنموية غير مستبعدة؟ ويلاحظ على الرغم من أن المسلمين الهنود يؤلفون ثاني أضخم طائفة إسلامية في العالم إلا أنهم لا يزالون يمثلون أقلية تعاني من ضغوط قوية من الأصولية الهندوسية. وأوضحت التجارب بشأن النزاعات العرقية السياسية أن مثل هذه الظروف تثير في الغالب مواقف دفاعية وتفضي إلى نزعات عقيدية جامدة وليس إلى انفتاح وقبول لخطاب التحديث والتجديد. وأثبتت مواقف مماثلة أن مثل هذا القهر يرسخ نزاعات التشبث في جمود "بنص" بذاته وكذا بالتراث التقليدي والحرفي الجامد. وإن كلا العاملين يقيدان الخطاب الإسلامي ويمثلان قوة ضاغطة عليه.

وإذا ما قارنا البوذية بالإسلام لا يسعنا القول بأن البوذية لديها نظرة محددة بشأن النظام العام وأسلوب تنظيمه. وهي ليست شأن الإسلام مثقلة بالنصوص الجامدة على الرغم مما عرف عن قادتها في البلدان المختلفة بأن لهم ميول انتهازية تجاه أصحاب السلطان. بيد أن هذا الانحياز تحديدًا هو المنطلق في غالب الأحيان لتأسيس حركات اجتماعية نقدية وسط البوذيين الرافضين لمثل هذه الميول والمطالبين بالعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان. ونظرًا لأن البوذية مشهور عنها أنها أقل جمودًا في العقيدة فضلًا عن أن بعض جماعاتها استلهمت أخيرًا الكثير من الحوافر الأخلاقية الاجتماعية القوية فإن لنا أن نتوقع منها أن ترحب بالفرصة المهيأة لها لربطها بالحداثة (بما في ذلك النقد الصحي لها). ولكن هل مثل هذه الجسور من شأنها أن تفضي إلى تجديدات مؤسسية؟ هذا ما سوف يكشفه المستقبل.

وتأسيسًا على ما قدمناه في الفصل السابق نرى أن هذه التجديدات هي عقدة ومحور المسألة الهندوسية بسبب المبدأ الأساسي الذي ينص على "السلم التراتبي للبشر Homo Hicharchicus" أي تصنيف البشر إلى طوائف والذي لا يمكن الالتزام به في مجتمع حداثي الحراك(٦). بيد أننا ندهش حقًا إذ نرى كيف أن تبني الهند لمؤسسات سياسية غربية الطابع والنموذج (النظام البرلماني والدولة الدستورية "العلمانية") أفاد في تخفيف حدة النتائج الاجتماعية للانحياز والتمييز بين الطوائف. ذلك أن هذه المؤسسات تهيئ الفرصة لتداول السلطة وللتغيير على الرغم من قيام النظام الطائفي. وساعد هذا على نزع فتيل النزاعات الاجتماعية المحتملة. ولكن يبرز هنا سؤال تدور بشأنه مناقشات حامية في الهند وهو ما إذا كانت هذه المؤسسات سيمتد بها

العمر وتستمر إذا ما ظلت هذه النزاعات العرقية بحدتها المسمومة أو حتى إذا ما تصاعدت أم ستتكرر تجربة العالم الإسلامي التي أثبتت أن الدولة العلمانية لحقبة ما بعد الاستعمار دولة غير مستقرة في أغلب الأحيان (بل وأكثر من هذا دولة غير فاعلة وعاجزة إزاء سياسة التطوير؟) أم قد يصل بنا الأمر إلى حد تصور الهند و"المجتمعات التعددية" الأخرى بدون مؤسسات الدولة العلمانية لتخفيف حدة النزاعات العرقية المسمومة وتكون أشبه بقنبلة موقوتة تهدد بالانفجار؟

تقودنا هذه التأملات إلى سؤال: كيف لنا أن نفهم الصراع بين الثقافات – الصراعات الثقافية حينما يقال إنها قائمة، وحيثما هي موجودة بالفعل. سوف أحاول الإجابة على هذا السؤال على مدى الفصول الثلاثة التالية.

الباب الثاني

هل هو صدام ثقافات؟



(٧)
صدام الحضارت – هل هو فكرة ثابتة؟

صدام بين الحضارات

ترى ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين هل نحن على وشك أن نبدأ حقبة تتصف بصدام بين الحضارات؟ أثار هذا السؤال صمويل هنتنجتون عام ١٩٩٣ في مقال حظى بنقاش على نطاق واسع[١]. وتضمن عنوان هذا المقال علامة استفهام، وسواء كان هذا الاستفهام مقصودا بشكل جاد أم هو من باب الجدل الإنشائي. فإننا نلاحظ في كتابه التالي أن "صدام الحضارات" أصبح عين التعريف المحدد لطبيعة سياسة النظام العالمي الجديد خلال القرن الواحد والعشرين. وانتفت علامة الاستفهام ولم يعد لها وجود[٢]. واستهدفت الفكرة الأصلية فهم السياسة العالمية بعد نهاية صراع الشرق– الغرب وذلك وفق إطار تصنيفي جديد أو إطار لا يعطى الأولوية لصراعات القوة السياسية أو لسباق التسلح أو الحرب من أجل الموارد الاقتصادية النادرة أو فى صورة تطاحن بين منظومتين أيديولوجيتين. وشاء لهنتنجتون بدلًا من هذا أن يدرج في تحليل السياسة الدولية أسلوبًا جديدًا تمامًا في النظر إلى هذه السياسة باعتبارها صدامًا بين الثقافات. ونلاحظ أن هذا المنظور الذي يشكل إطارًا أساسيًا للتفكير قد تحول الآن دون تحفظات إلى تقرير واقع. معنى هذا أن السياسة الدولية مستقبلًا – حسب منظور هنتنجتون – سوف تتصف بكونها صدامًا بين حضارات سواء على المستوى العالمي الشامل – الماكرو، أو على المستوى الإقليمي أو المحلي

المايكرو. وأدى هذا الخلاف إلى تفاقم وزيادة حدة ما كان مجرد فرضية مثيرة بدت أول الأمر مبنية على اقتراح مستساغ؛ مما جعله عرضة لمزيد من التدقيق النقدي. والسؤال الآن صدام الحضارات – هل هو قائم فعلاً أم أنه بسبيله إلى الظهور؟

الحضارات

على الرغم من أن هنتنجتون يضع الحضارات محور اهتمامه إلا أنه لا يقدم غير النزر اليسير جدًا مما يمكن أن نعرفه عنها. إنه يقرر فقط أننا في عالم اليوم يمكن أن نجد خمسة أو ربما سبعة مجالات ثقافية مختلفة: الحضارات الصينية واليابانية والهندوسية والإسلامية والغربية علاوة على ما يمكن إضافته من حضارات أمريكا اللاتينية والأفريقية (وقرن الأخيرة بعلامة استفهام كبيرة). ولم يقدم لنا هنتنجتون تفسيرات شافية عن هذه الحضارات مع استثناء واحد أساس. ويذهب هنتنجتون إلى أن جوهر الحضارة الغربية ينبى على العوامل التالية: التراث الكلاسيكي (العقلانية الأغريقية والتشريع الروماني وغيرهما)، والكاثوليكية، والبروتستانتية واللغات الأوروبية بصورها المتباينة والفصل بين الكنيسة وسلطة الدولة وسيادة القانون والتعددية الاجتماعية والهيئات العامة النيابية والنزعة الفردية. ويؤكد هنتنجتون عن حق أن هذه العوامل أو توليفة منها كانت هي الأساس الأصلي للفردية الغربية. وتراه يحاول مع قدر من المبالغة أن يدفع بأن هذه الخصائص غربية وليست حديثة في العالم الغربي. إن العصر الحديث وكذا التحديث (بمعنى التصنيع وتوسع الحضر ومعرفة القراءة والكتابة والتعليم والرخاء والحراك الاجتماعي علاوة على مركب متباين من الهياكل المهنية) يندرجان ضمن تصميم حديث العهد بينما الخصائص الثقافية الجوهرية المميزة للغرب أقدم عهدًا.

ولن نجد سوى بعض الإشارات العرضية عن الحضارة الصينية خاصة ما يتعلق منها بالقيم الأساسية الكونفوشية السائدة كمسلمات عامة في كثير من المجتمعات

الآسيوية. ونراه يساوي بين هذه القيم السلوكية وبين قيم أخرى مثل السلطة والتراتبية الاجتماعية وخضوع حقوق ومصالح الفرد لحقوق ومصالح المجموع وأهمية الرضا والقبول وتجنب المواجهة وحفظ ماء الوجه وأن تكون الكلمة العليا للدولة وللمجتمع على الفرد. ويذهب هنتنجتون علاوة على هذا إلى أن الآسيويين أميل إلى القول بأن مجتمعاتهم تتطور على مدى فترات طويلة، تمتد إلى قرون بل وآلاف السنين. ويقال إن الأولوية الأولى لتعظيم الأرباح بعيدة المدى إلى أقصى حد ممكن، وتتباين هذه الاتجاهات مع اتجاهات الأمريكيين عند المقارنة بينهما؛ حيث تجد الأولية للحرية والمساواة والديمقراطية والنزعة الفردية وكذا الميل إلى عدم الثقة في الحكومة ومعارضة السلطة ودعم نظام المراقبة، والموازنة وإعلان قدسية حقوق الإنسان، ونسيان الماضي وإغفال المستقبل والتركيز على تعظيم الأرباح الراهنة والفورية إلى أقصى حد لها.

ويكاد هنتنجتون يتغاضى تقريبًا عن الحضارة الإسلامية. وهذا أدعى إلى الدهشة أكثر نظرًا لأنه لا يعتبر الإسلاميين أو الأصولية الإسلامية المشكلة الرئيسية؛ بل الإسلام ذاته مفترضًا أنه حضارة مختلفة تمامًا وبالكامل عن جميع الحضارات الأخرى. ويؤكد هنتنجتون أن المجتمعات والدول الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم ولهذا بدت عنيفة بشكل مفرط؛ إذ نراه يدفع بأن المسيحيين وغير المسلمين على السواء لا ينكرون الحماسة لحرب إسلامية والاستعداد لاستخدام العنف. ولهذا يخلص إلى نتيجة واضحة هي أن الإسلام في ذاته يتصف بطابع العنف.

ولعل ما يثير الدهشة في كتاب عن صدام الحضارات أن لا يكشف صراحة وبوضوح عن الأفكار الرئيسية التي تمثل جذر استعداد الحضارات للحرب. بيد أننا نقرأ تعليقات عرضية وإشارات تاريخية عن الحروب الصليبية (المسيحية) والحروب المقدسة "الإسلامية" وكذا عن ميل الدولة الصينية إلى التفكير تأسيسًا على رؤية للهيمنة بدلًا من توازن القوى. وطبيعي أن هذا لا يقوم بديلاً عن التحليل النسقي المنهجي. وإن مثل هذا التحليل من شأنه أن يصل بنا إلى إجابة على سؤال عن الأسباب المؤدية فعلًا إلى سلوك قائم على الصراع وكذا عن ذهنية الحرب الصليبية أو ما هو على النقيض من ذلك الميل لضبط النفس أو الاستعداد للحوار داخل الحضارات كلا على

حدة (باعتبارها قوى فاعلة) ولماذا ينبع من روح الثقافة ذاتها لكل حضارة على حدة وبخاصة في حالة صراع الحضارات والاستعداد للصراع والعنف، والعدوان والسلوك العنيف. إننا إذا ما افترضنا كما يفترض هنتنجتون بوضوح، وجود "روح الثقافة" التي يمكن اكتشافها وإدراكها، وأنها روح بكر أصيلة لم تتغير تختص بها كل حضارة على حدة فإننا لن نصل إلى ادراك نزوعها القتالي الفطري إلا من خلال تحليل تفصيلي لهذه الثقافة. ولكن ما يثير الدهشة والاستغراب أننا لا نجد مثل هذا التحليل، ولهذا غيّر من منظوره الفكري الأساسي على المستوى الكلي "الماكرو" إلى مجرد رؤى وهمية لا تقوم على أساس: إن هذا الكتاب الذي يرى أن صدام الحضارات هو لب السياسة الدولية لا يفسر لنا لماذا حضارات بعينها أو الدولة الممثلة لها، يتعين عليها أن تدخل في صدام أصلًا كنتيجة لخصائص ثقافية. وإذا افترضنا أن الخصائص الجوهرية للحضارة الغربية التي عرضها هنتنجتون (وهي الشيء الوحيد الذي عرضه بالتفصيل) إنما ترتكز على أسس حقيقية راسخة فإننا نعجز عن تقديم تفسير شامل للحروب التي اندلعت نيرانها في أوروبا أو تفسير للعدوان الاستعماري في مرحلته التجارية والصناعية وكذا عنف أوروبا في علاقتها مع بقية العالم.

ونلاحظ أن ضعف حجة هنتنجتون على المستوى الكلي هو الأوضح؛ حيث يؤكد خطوط نزاع سياسية عالمية محددة. إذ يرى فيما وراء النطاق العربي بخاصة حدثين اثنين جوهريين. أحدهما "شهادة إثبات آسيوية" - بمعنى الصعود الاقتصادي والسياسي لشرق وجنوب شرق آسيا ليشكلا معًا محور جاذبية جديد للسياسة العالمية والاقتصاد العالمي. والثاني النهضة الإسلامية بمعنى إحياء الإسلام كقوة سياسية. ويقيم هنتنجتون علاقة تواطؤ تضم الكونفوشية والإسلام تجمع قوى كل من الطرفين في مضمار نزاعاتهما الثقافية مع الغرب. ولكن هنتنجتون يرى أن مثل هذه النزاعات فيما بين الثقافات لا تتضمن فقط حربًا سياسية من أجل حقوق الإنسان بل وأيضًا حربًا من أجل عدم انتشار وسائل الإبادة الشاملة. ويتمثل العنصر الكونفوشي هنا في الصين وكوريا الشمالية بينما يتمثل العنصر الإسلامي في باكستان والعراق وإيران وسوريا وليبيا والجزائر. بيد أن علاقة هذا الافتراض (الذي لم يكتشفه أحد حتى الآن سوى هنتنجتون) "بروح الثقافة" الصينية أو بالإسلامية (أو لنقل الحضارة) يظل

غير محدد خاصة إذا عرفنا أن تجارة السلاح لهذه الحكومات يمكن تحليلها من منظور التماس قوة سياسية أو اقتصادية. ومن ثم فإن تفسير هذه الوقائع باعتبارها "صدام حضارات" أي سلوك قائم على الصراع وليد كل حضارة على حدة يمكن اعتباره تفسيرًا فيه تزيد وتجاوز. وهاهنا تغدو حجة هينتنجتون حجة تعسفية على نحو مخيب للآمال. وتظل، بعد هذا كله أو قبله بغير أساس ثقافي ذلك لأنها وعلى الرغم من تركيزها على الثقافة لا تكشف عن أي رابطة بين الثقافة من ناحية وبين السلوك العياني الواقعي على المستوى السياسي الكوكبي من ناحية أخرى.

ويشوب حجة هنتنجتون ضعف رئيسي يتمثل في أنه يفترض أن الحضارة نوع ما من "الكائنات" على المستوى الكلي العام. إنه في كلمة واحدة يسوق حجته جوهريًا في ضوء الثقافة حتى وإن رأيناه يبني كلامه بمعنى من المعاني على التاريخ والصراع. ويرى أخيرًا أن الحضارات غير قابلة للتكيف أو التغير على مدى القرون. إنها في أعماقها ثابتة وتنزع إلى إفراز تأثيرات خارجية ضمانًا لاتصال وجودها. إن الفروض اللاتاريخية بشأن الثقافة، خاصة ما يتعلق منها بالثقافة العميقة أو روح الثقافة، تؤدي بنا إلى النظر إلى عديد من الأحداث المتغيرة باعتبارها مقدرة مسبقًا بحكم البنية العميقة للحضارة المعنية. هكذا فإن الافتقار إلى دراسة تحليلية للثقافة من شأنه أن يتحول إلى الولع بدراسة ثقافوية أي تفسير كل شيء من منظور الثقافة فقط. أو لنقل بعبارة أخرى: إن المرء إذ يركز فقط على الحضارات أو بخاصة على صدام بين الحضارات يصبح لزامًا عليه القيام بدراسة تحليلية موضوعية للحضارة المعنية لكي تكون هذه الدراسة التحليلية هي الأساس المحوري لحجته. ويتعين على المرء حينئذ أن يسلم بحالة اللبس الواضحة بشأن كل حضارة من الحضارات في الوقت الراهن وكذا في الماضي. ومن ثم فإن الأحكام الكلية الشاملة لم تكن أبدًا مفيدة تحليليًا ولا يمكن تبريرها اليوم ونحن بصدد صراعات ثقافية متنامية داخل الحضارات.

الثقافة أم الحرمان الاقتصادي

ويتضمن تحليل هنتنجتون كلًا من المستوى الكلي (الماكرو) والمستوى الأصغر (المايكرو). ويرى أن آثار ونتائج المشكلات الثقافية لا تظهر فقط في السياسة العالمية بين دول القلب الثقافي بل وتظهر أيضًا على المستوى الإقليمي ودون الإقليمي؛ ومن ثم يكون طبيعيًا أن تتجلى في النزاعات الداخلية. إن جميع النزاعات السياسية الإثنية أو النزاعات القومية الإثنية يمكن، كقاعدة عامة استخدامها كنماذج توضيحية. وتأخذ هذه النزاعات أيضًا، حال تصاعدها، أبعادًا ثقافية وبخاصة الأبعاد الدينية. ولكن يظل تحليل هنتنجتون في هذا الصدد أيضًا تحليلًا سطحيًا. إذ على الرغم من النطاق الواسع لبحثه عن الإثنية إلا أن تحليله لا يرى أن العوامل الثقافية، والعوامل الدينية، كقاعدة عامة، نادرًا ما تكون وثيقة الصلة بالبداية الأولى التي انطلق منها تصعيد النزاع. ومن ثم فإن المشكلات الاقتصادية – الاجتماعية التي لا تجد فرصًا للحل تكون أهم كثيرًا. وتتضمن مثل هذه الحالات مظاهر التمييز الاجتماعي والاقتصادي المزمنة والمثيرة للإحباط – وهو تمييز يتواتر ويكرر نفسه على المستوى السياسي والثقافي.

وإن بوسعنا أن نلاحظ مثل هذا الموقف بالنسبة للأقليات التي تعاني من التمييز في جميع أنحاء العالم. ذلك أن الأقليات مدفوعة قسرًا لتحتل مواضع هامشية اجتماعية واقتصادية؛ وهي عاطلة من أي فرصة للحراك الصاعد الذي يتهيأ لها في مجتمع تحديثي. ولكن نلاحظ في ظل الأوضاع الراهنة أن هذا الرفض لأي تحديث وللحراك الصاعد لا يمكن أن يستمر طويلًا. ذلك أن فرص التعليم المتاحة للأقليات

يمكن أن تفضي إلى حراك اجتماعي، وتنتج آفاقًا جديدة وتهيئ توقعات للصعود. ولكن فقط حين يفضي التناقض بين التعليم وتعطل فرص الحراك الصاعد إلى حالة من الإحباط، وفقط أيضًا حين يتجلى هذا الحرمان في صورة مشكلة جمعية وليس مجرد مشكلة فردية، هنا فقط ستكتسب السياسة طابعًا ثقافيًا أو يجري تسيس الثقافة. ويصبح هذا التحول حتميًا إذا كانت الأقليات تعاني صراحة من تميز الأكثرية ضدها وإعاقة مطالبها الاجتماعية والاقتصادية. وإذا افترضنا أن مثل هذه السياسة غير مجدية اليوم فإننا نجدها مثمرة وتحقق نتائج في جميع الصراعات السياسية الإثنية على مدى عمليات التحديث. وغني عن البيان أن هذا السياق على وجه الدقة هو الذي يحدد "حداثة" المجتمع. ذلك أن هذه النزاعات ضارة للغاية سياسيًا وتتولد عنها سلسلة من حالات الكراهية التي تتزايد مع تزايد حالات التميز.

وليس بوسعنا إنكار الطابع الثقافي لهذه المنازعات. ومن ثم فإن خطوط المنازعات الممتدة بشكل تام ومطلق عبر المجتمعات هي خطوط وثيقة الصلة بدرجة كبيرة. بيد أن العوامل الثقافية في هذه المنازعات لا تكون ذات أهمية كبيرة في بداية النزاع بوجه عام وهو النزاع الذي تثيره وتؤججه عوامل اقتصادية – اجتماعية. ولكنها تتحول نتيجة للتصعيد فقط وتصبح عوامل مستقلة ذات قوة دفع أصيلة بنفسها. وهذا ما تؤكده بقوة حقيقة السياقات الاقتصادية – الاجتماعية المتماثلة من حيث طبيعة المشكلات؛ إذ تفضي إلى حدوث ديناميات صراع متطابقة على الرغم مما نلاحظه من توجه ثقافي محدد عبر جانبي خط المنازعة. أو لنقل في عبارة أخرى إنه حين يتصاعد نزاع حدث بتأثيرات ثقافية ولكن لم تكن الثقافة هي المحددة له فإنه يكون غير ذي صلة سواء كان يجري في إطار توجهات كونفوشية مقابل هندوسية أو إسلامية مقابل توجهات غربية – مسيحية. إذ أن هذه التوجهات الثقافية قابلة للتبادل فيما بينها على نحو ما يبدو في ظاهر الأمور: الكاثوليكية والبروتستانتية في أيرلندا الشمالية، والبوذية والهندوسية في سري لانكا، وهكذا. وطبيعي أن هذه التوجهات مختلفة ولكنها داخل دينامية تصاعدية لنزاع قائم على اختلافات ثقافية؛ فالثقافة تبدو هنا قابلة للتبادل.

ولقد أوضحت البحوث أن العوامل الثانوية أو العوامل من الدرجة الثالثة يمكنها في حالات متماثلة من تصعيد النزاعات أن تصبح عوامل من الدرجة الأولى. ولكن تحليل هنتنجتون لخطوط نزاع الصراعات على المستوى الجزئي يخطئ في تحديد وضع ومكان العوامل الثقافية بحيث يبدو نهجه أشبه بنهج ثقافي غير راسخ الجذور في الواقع.

ويبدو أن هنتنجتون سقط ضحية تحليل سطحي على المستوى الجزئي. ولعل ما يثير الدهشة أكثر هنا أن له باعه في مجال بحوث التنمية المقارنة. ونعرف أن مشكلات التنمية تحدثنا فقط عن "الديموجرافيًا"، الدراسات الإحصائية للسكان، ولذا فإنها تحظى في كتابه باهتمام أكبر مما حدث في مقاله. وتفيد هذه الدراسات أنه حيثما يحدث انفجار سكاني؛ أي أن تكون غالبية المجتمعات من الشباب، مقترنًا بحراك اجتماعي (التوسع في الحضر وفي تعلم القراءة والكتابة) فإن هذا يفضي إلى حدوث وضع اجتماعي متفجر وشديد الخطر. ويذهب هنتنجتون إلى أن هذه هي نقطة الانطلاق خاصة لردة فعل الحركات الأصولية والجهاد السياسي من أي نوع. وهذه ملاحظة صائبة ولكن حريًا أن تكون جزءًا من دراسة تحليلية محكمة تتناول الأبعاد المختلفة التي تمثل، كقاعدة عامة، أساس أزمة التنمية المتصاعدة، أسوة بما نلاحظه في أنحاء كثيرة من العالم الثالث خاصة في المجتمعات التي تقسمها خطوط النزاع.

وتنشأ خطوط النزاع على المستوى الجزئي ولكنها لا تنبني تلقائيًا على الاختلافات الثقافية حال يكون البروتسنانت والبوذيون والمسلمون من جانب والكاثوليك والهندوس والمسيحيون من جانب يواجهون بعضهم بعضًا. إذ تنشأ بسبب مشكلات اقتصادية – اجتماعية تنطوي على تميز منظم. ويمثل نزاعات توزيع الثروة في هذه الحالة لب النزاعات ويتعين الحكم عليها باعتبارها عوامل أولية. إن الشيء الجوهري هنا هو الفرص المتاحة للتعليم وللحراك الصاعد والمناصب الوظيفية ذات الجدارة والمكانة الاجتماعية والدخول والمشاركة السياسية. هذا بينما يمثل المحتوى الديني درجة أقل منها. ولكن الدين يكتسب زخمًا وقوة ويصبح نقطة تجمع والتقاء ومصدرًا لمشاعر الإحباط في حالة واحدة فقط حينما لا يمتزج هذا الوضع بأطر واعدة للحياة؛ إذ يتجه النزاع على توزيع الثروة في هذه الحالة الأخيرة إلى أن يتحول

إلى نزاع وصراع هوية وإن ظل جوهره الحقيقي نزاعًا على توزيع الثروة.

وجدير بالذكر أن هذه دينامية مشتركة في المجتمعات الآخذة بأسباب الحداثة و لم تحقق توازنًا اجتماعيًا داخليًا بسبب افتقارها إلى ثروة اقتصادية، الأمر الذي يفضى إلى شيوع مظالم غير محتملة. ثم قد يحين الوقت الذي يعتبر المجتمع فيه إضفاء صبغة ثقافية على السياسة أو تسييس الثقافة وسيلته الجاهزة للنزاع السياسي. ولكن يتعذر آنذاك سماع أو الإحساس بأي شيء عن روح الثقافة: ولكن ما سوف نسمعه بدلًا من هذا شعارات سياسية في صيغ ثقافية بهدف إثارة ردود أفعال وتسليط الأضواء.

وتتزايد أهمية الصحوة الثقافية في أزمات التنمية المزمنة. وهذا هو الوضع النمطي راهنًا لغالبية المجتمعات الإسلامية على مدى المستقبل المنظور. ولكن حيث يحقق التطوير والتنمية نتائج إيجابية – كما هو الحال الآن في شرق آسيا – فإن هذه "الصحوة الثقافية" ستكون مجرد حدث عابر. ونلاحظ أن المجتمعات الناجحة تتحول بالضرورة إلى مجتمعات تعددية حتى وإن لم يتحقق هذا بأسلوب مرسوم ووفق خطة هادفة. وطبيعي أن يفضي هذا أيضًا إلى تغيير "الروح الثقافية" إذا كان بالإمكان تحديدها ليصبح روحًا ثقافية تعددية. بيد أن مسألة الهوية لن تختفي. وإنما على العكس سوف تظل موضوع نقاش دائم – دون توفر فرصة لحلها. ويؤدي هذا إلى موقف مقبول تمامًا، إلى تأمل ذاتي لا ينتهي للهوية – وهذا وضع تثبته وتؤكده اليوم المجتمعات الغربية.

التعايش الثقافي

نرى هنتنجتون في نهاية كتابه قريبًا جدًا من دفع يدعم تحديدًا هذا النوع من التأمل الذاتي الدائم. كيف يمكن تصور تعايشًا من منظور عالم متعدد الأقطاب والثقافات؟ ويحذر المؤلف الغرب من تصور أصالة الدعوى بأن القيم الغربية قيم كلية شاملة. وعنده أن هذه القيم هي الأقيم والأنفس في الحقيقة. ولكن يتعين ألا نفرضها على الآخرين؛ إذ أن أي خطوة في هذا الاتجاه ستأتي بنتائج عكسية. بيد أن الأمر الذي يستهين به هنتنجتون هو أن القيم الغربية تصادف أيضًا قبولًا لدى المجتمعات غير الغربية. وليس سبب ذلك في الأساس أنها غربية الأصل والنشأة ولكن لأنها موجهة لحماية الأفراد وضمان سلامتهم. ونعرف أن جميع المجتمعات غير الغربية شهدت وسوف تشهد حركات سياسية وإنسانية تستهدف تأسيس قيم، شاءت المصادفة أم لم تشأ، أن تكون جذورها ممتدة ونابعة في الحضارة الغربية. وتتميز هذه الحركات بقيمة عالية وبأنها أهم كثيرًا من سياسات التدخل. ويمكن لهذه التوجهات الثقافية الجديدة أن تصبح دائمة راسخة طالما وأنها في البيئة التي نشأت وترعرعت فيها أي في موقعها الجديد.

وإن هذا المبدأ الداعي إلى الكف والإمساك عن التدخل والذي يدعو هنتنجتون باسمه ومن أجله إلى عالم متعدد الثقافات والأقطاب إنما هو مبدأ جدير بأن نفكر فيه حتى مع وجود حالات للتدخل المشروع كما هو الحال في الإبادات الجماعية المؤكدة. كذلك يمكن قبول مبدأ الوساطة المشتركة – الذي يعرضه هنتنجتون كإمكانية ثانية – باعتباره وسيلة للحد من الصراعات الدولية. أخيرًا يدعو هنتنجتون

إلى مبادئ مشتركة: ينبغي على شعوب جميع الحضارات أن تتطلع باحثة عن القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة بينهم وبين الآخرين بهدف دعمها وتعزيزها. وهاهنا نذكر برنامج ميثاق الشرف العالمي الذي دعا إليه هانز كونج: صياغة معايير الحد الأدنى الملزمة للجميع[٣]. ويرى هنتنجتون أن هذا يمثل ضرورة مطلقة ليس فقط لتقييد صدام الحضارات والحد منه بل وأيضًا لدعم وتعزيز السلوك الحضاري بعامة. وجدير بالذكر أنه يرى أن السلوك الحضاري في جميع أنحاء العالم آخذ في الانهيار من نواح كثيرة وأن اتجاهات بربرية آخذة في التصاعد والغلبة.

ويغفل هنتنجتون للحظة عن تحليلاته السوداوية بشأن الصدام المرتقب بين الحضارات؛ إذ نراه يدعو في النهاية إلى التفاهم والتعاون بين كبار السياسيين والمثقفين في جميع الحضارات. ويقتدى هنتنجتون بفكر ميشيل فالتسر ويفرق بين ما يسميه الأخلاق "الغليظة" و"الرقيقة"[٤]. وتتصف الأخلاق الأولى بأن لها معايير الحد الأقصى، بينما الأخلاق الثانية تسمح بالتعايش في مواقف مركبة وتعددية خاصة في مجال العلاقات الخارجية على الصعيد الكوكبي. وتتضمن الأخلاق "الغليظة" عند التطبيق على العلاقات الدولية الإمبريالية الثقافية التي لم تعد مقبولة في عالم اليوم والتي يمكن أن تؤدي إلى صراعات ثقافية حيثما تكون أو تحل. ولكن الأخلاق "الرقيقة" تسمح بالتعايش – في كياسة وكرامة.

ويدعو هنتنجتون في كلماته الختامية إلى الانفتاح وإلى التعلم الجمعي بل وإلى التجديد الثقافي ، وهي توجهات معيارية متناقضة مع تقييمه الثقافوي الذي يغلب الطابع الثقافي على الاتجاه التطوري السائد في العالم ، والذي يمكن تلخيصه في تعبير "صدام الحضارات"، وهذا في الحقيقة ختام غريب يعود بنا من حيث بدأنا.

(٨)
حقائق الصراعات الثقافية

تحظى نظرية "صراع الحضارات" الوشيك باعتراف على نطاق واسع على الرغم من أن خط التفكير الذي تبني عليه مشكوك فيه. ويدور نقاش بشأنها منذ زمن طويل على الرغم من أنها لا تنطوي إلا على قدر قليل من الصدق على نحو ما أكدنا في الفصل السابق. وآمل أن تسهم التأملات الفكرية التالية في استحداث منظور مغاير[١].

للتذكرة

لنبدأ بفقرة مقتبسة:

إن تفوق (أوروبا) الذي استقر في الأذهان أمدًا طويلًا أغواها بالزهو باعتبارها ربّة العالم والنظر إلى بقية البشر باعتبارهم خلقوا لنفعها وخدمتها. وإن رجالًا حظوا بالإعجاب لأنهم فلاسفة ذوو فكر عميق أسهموا على نحو مباشر في إضفاء طابع تفوق مادي على سكانها؛ مما رسخ في الأذهان على نحو مؤسف أن جميع الحيوانات ومعهم أنواع البشر يصيبهم التحلل والانحطاط في أمريكا - حتى أن الكلاب تكف عن النباح ما أن تتنفس قليلاً من هواء أجوائنا.

وأكدت الوقائع منذ زمن طويل هذه الادعاءات المفعمة بالغطرسة عن الأوروبي. وأصبح واجبنا نحن أن نبرئ شرف وكرامة الجنس البشري وأن نعلم الناس ونطرح افتراضًا صنوا وخلوا من هذا الغلو. وإن اتحادنا سوف يمكننا من أن نحقق هذا الهدف. على عكس التفكك الذي من شأنه أن يضيف ضحية أخرى لانتصاراته. لندع الأمريكيين يزدرون وضعهم كأدوات للعظمة الأوروبية؟ ولندع الولايات الثلاثة عشر تتراص بقوة في اتحاد متماسك صلب لا يتحلل، وأن يجتمع رأيها على بناء نظام أمريكي عظيم أقوى وأكثر تفوقًا لكي تكون له السيطرة على كل القوى عبر الأطلسي أو أن يفرض نفوذه ويكون قادرًا على أن يملي شروطه بشأن الرابطة بين العالمين القديم والجديد.

الفقرة السابقة هي رؤية الكسندر هاملتون (١٧٥٧-١٨٠٤)(*) التي عرضها فيما اشتهر باسم "أوراق مفكر فيدرالي"[٢] (رقم ١١) Federalist Papers. وليس عسيرًا علينا وضع هذه الكلمات في سياق حديث. إذ يكفي إبدال كلمة "أوروبا" بكلمة "الغرب" وإذا أبدلنا "المسلمون" بكلمة "الأمريكيون" الذين يوجه إليهم الخطاب، ونتخيل أن الكاتب ليس هاملتون بل واحد من الكتاب الإسلاميين الذين ذاع صيتهم يومًا ما، ولنفترض مثلًا أنه سيد قطب (١٩٠٦/١٩٦٦) هنا يبدو الاقتباس في الحقيقة وكأنه حديث النشأة[٣] ولن يكون المرء بحاجة سوى أن يكتب الولايات الإسلامية بدلًا من "الولايات الثلاثة عشر"، وربما أن نبدل بـ"النظام الأمريكي العظيم" عبارة "الأمة الإسلامية" أو أن نختزل السياق ليكون قاصرًا على المنطقة الإسلامية - العربية ونقول "الأمة العربية" والمعبرة عن أمة عربية واحدة ومتحدة.

وإذا فهمنا الثقافة على أنها جماع صور حياة نمطية لجماعة من الناس بما في ذلك تكوينها الذهني الأساسي والقيم؛ إذن فإن الظروف والملابسات التي عرضها هاملتون تؤلف في الواقع نزاعًا ثقافيًا - أو ما نقوله بعبارات سياسية - صراع ثقافي. ولنا أن نسأل هنا ماذا كان موضوع النزاع بين بريطانيا ومستعمراتها الأمريكية؟

نلاحظ أن من أصبحوا "الأمريكيين" على مدار هذا النزاع تصوروا أوروبا في صورة تجسيد لنظام عالمي قديم غير ذي قيمة والذي فر منه الفريق الأول ابتداء من عام ١٦٢٠ وهو العام الذي وطأ فيه الآباء الأول أو الحجيج من الآباء الأول أرض العالم الجديد. ونعرف أن النظام العالمي القديم بدا في عيون المستعمرين البيوريتان الذين هجروا أوروبا عالمًا يتصف بالاستبداد الإقطاعي وأنه مجتمع طبقي بلغ أقصى مداه في التقسيم الطبقي، وتجاوزت طبقة النبلاء حدود الغلو والتطرف في الغطرسة والاستقلال الصريح الفاضح للجماهير. علاوة على هذا فإن سكان الضفة الأخرى من الأطلسي نظروا إلى أوروبا باعتبارها "عفنة" ومتحللة معنويًا وأخلاقيًا. لقد كان ملوك وحكام أوروبا يبيعون رعاياهم كأنهم سلع ليشتريهم حكام وملوك أوروبيون آخرون لاستخدامهم في صراعهم ضد سكان المستعمرات الإنجليزية في شمال القارة الأمريكية. ونعرف جيدًا أن ثمة قدرًا كبيرًا من الصدق فيما قيل عن أوروبا.

إن عالم "الأمريكيين" الخاص الذي يرمز له باسم "النظام العالمي الجديد"، باعتبار أنه "إمبراطورية الحرية" يتمثل في تناقض صارخ مع العالم القديم من جيمع النواحي. إذ تتوافر حرية الفرد التي تكفلها حقوق للحماية يفرضها القانون علاوة على الكثير من الروابط الطوعية التي بعد بضعة عقود أثارت دهشة الكسيس دو توكفيل وصاغت المبدأ الأساسي لإقامة "مجتمع مدني". ولقد كان مفتاح النجاح هو الجمع بين الفردانية والتضامن اللذين يعززهما وينظمهما الحق السياسي في تقرير المصير أي سلطات عامة شرعية تنبع جذورها من عقيدة الحرية الدينية علاوة على ما يوفره لها من دعم حق تقرير المصير الاقتصادي داخل إطار الدولة (حيث فرض الضرائب لا يكون إلا بناء على قرار من المجلس النيابي). ويتوازي مع هذا قانون سيادي بشأن السياسة الاقتصادية الخارجية والذي من المقرر، حسبما هو مفهوم، أن يكون نافذًا بالضرورة ضمانًا لازدهار الاقتصاد المحلي.

وهكذا وقف العالمان، العالم الجديد والعالم القديم متقابلين متعارضَين. وتمثل هذا واضحًا أول الأمر في أذهان الداعين إليه الذين استفادوا من وسائل الإعلام المطبوعة التي راجت واتسعت جماهيريتها باطراد (الصحافة المحلية). وعمدوا إلى نشر أفكارهم عبر الصحافة. بيد أن هذه الأفكار ما كان لها أن تلقى استجابة لو لم يتفق كل من القادة السياسيين والمواطنين المدنيين بشأن تقييمهم للموقف. لقد بدا العالم "الجديد" – أو حتى النظام العالمي "الجديد" – بمثابة مشروع بالمعنى الذي فهمه سارتر من العبارة أي مسودة مشروع للحياة مستقبلًا ويتضمن هذا المشروع عناصر يمكن تحديدها بوضوح: رؤية محددة ومميزة عن الإنسانية والمجتمع، وأفكارًا عن نظام سياسي ملائم أو دستور ملائم؛ ورؤية عن برامج لتطوير التعليم والبنية الأساسية، ومفهومًا من أجل السياسة الاقتصادية قرين تأكيد خاص على ضرورة النهوض بالصناعات المحلية. واشتمل هذا على مفهوم خاص بالسياسية الاقتصادية الخارجية التي تكفل التنمية المحلية. وهذا كله هو ما اتفقت بشأنه فيما بعد آراء فريدريتش لست و"المفكرون الفيدراليون". وكان الشرط الرئيسي لنفاذ كل هذا البرنامج هو تحقق السيادة السياسية أي حق تقرير المصير السياسي.

كان هذا مفهوما عن برنامج التطوير والتنمية أو مشروع بالمعنى الأعم للكلمة.

ويمثل بداية لشيء جديد تمامًا نابع من ناحية من تنامي المعارضة ضد أوروبا الاستبدادية وكذا يمثل من ناحية أخرى صياغة وتصورًا مستقلين. وطبيعي أن كان من المقدر له أن يصبح أفضل حالًا. وجدير بالذكر أن تصور الأمريكيين لأنفسهم بأنهم "الشعب المختار" بمعنى أن لهم رسالة والتي نشأت ربما مع أسطورة التأسيس هذه، لم يكن كما لوحظ آنذاك، مجرد أسطورة و لم يكن يقينًا من نسج الخيال. ذلك لأن المشروع، كما سيثبت التاريخ بعد ذلك، كان مشروعًا تاريخيا مؤسسا على تطور علماني وإن لم يكن ملحوظًا بوضوح آنذاك. و لم يكن مشروع "الحداثة" مفهومًا باعتباره مجرد شأن يهم فقط النخبة الثقافية الساعية إلى الانشقاق كما كان حال "قرن التنوير" الأوروبي، بل باعتباره مشروعًا وعملية سياسية يرتكزان على توافق في الآراء واسع النطاق أعني رضا الجماهير.

تجسّد هذه الحالة التاريخية الأولى مثالاً لأهم عوامل الصراع الثقافي: مقاومة الدور الأجنبي في تحديد المصير، ومن ثم الموقف ضد الهيمنة وضد الأمبريالية وضد النزوع إلى الاستعمار. ويفيد مثل هذا الموقف المعبر عن الاستياء في إثارة الوعي الذاتي لدى جماعة مقهورة بالمعنى الذي قصده باولو فرير من مفهوم "الإدراك المعرفي Concienciacion" والذي يهدف أولاً وقبل كل هذا إلى تمكين قوى معارضة فعالة. وأضاف الفريق مسودة مشروعه من أجل حياة ومجتمع المستقبل وبذا تم استكمال الموقف المناهض. ولهذا تمثل العملية في مجموعها صورة شاملة بحيث تضمنت النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية – واندرجت جميعها تحت مبدأ "المبادئ والأسباب البدهية". وهذا هو السبب في أن الثقافة، في هذا السياق، لا يمكن اختزالها لتعني "جماع التعبيرات الفكرية والفنية لحياة طائفة أو أمة ما" كما يحددها ويعرّفها القاموس الألماني المرجعي قاموس دودين Duden. إن الثقافة لا تشتمل فقط على النظام القديم المرفوض بل وأيضًا النظام العام الجديد الذي يتطلع إليه المجتمع الذي نحن بصدده. وإذا نظرت إلى الثقافة كمخططات ومخططات بديلة بشأن النظام العام فإنها لا تقتصرعلى بعد واحد فقط بين أبعاد أخرى بل تمثل جوهر النظام السياسي. ذلك لأن غرض مثل هذه التصورات هو العمل عن وعي جديد لصوغ وتشكيل مجالات الحياة المختلفة. وهكذا تعتبر الثقافة عن يقين وبكل تأكيد

أمرًا سياسيًا.

يوضح لنا هذا المثال كيف أن الجمع بين المواقف المناهضة والخطط والتصورات بشأن مستقبل أفضل – والمشتركة بين كل من النخبة والجماهير – يمكن أن يحيل الصراع الثقافي إلى مواجهة تاريخية. ونلاحظ في حالة أمريكا أن المحرضين لم يعاقبهم التاريخ بل كافأهم. وهذا ما لا يحدث كثيرًا ولهذا السبب تحديدًا نجد الكثير فيه ممايتعين أن نتعلمه. أنت أمريكا السعيدة Tu felix America.

وليسمح لنا القارئ بأن نذكر مثالًا آخر: صراع أفريقيا في جنوب الصحراء من أجل التحرر من الاستعمار وتحقيق الاستقلال على مدى أكثر من ١٥٠ سنة. هنا أيضًا أثارت الأحداث السخط بشكل حتمي، خاصة منذ خمسينيات القرن العشرين مع تزايد الدعايات والحركات السياسية المناهضة للاستعمار في جميع أشكاله. ولكن ظهرت على السطح أيضًا أفكار تتطلع إلى المستقبل وأصبح لها قدر من النفوذ على الجدل السياسي الدائر. ويمكن وصفها في عبارات معينة تتجاوز حدود الشعارات، وأدت إلى دعم وتعزيز الأفكار التقدمية(٤). مثال ذلك التجديد الذي شهدته أفريقيا السوداء – والذي تأسس على مزيج انتقائي من تراثها الخاص مع تأثيرات خارجية –العمل التبشيري المسيحي والتأثيرات الإسلامية وتراث إدارات الاستعمار الحديث والدولة العلمانية. ونرى هنا ضرورة وضع هذا كله الآن ضمن عملية التحلل أو التحرر من الاستعمار. وهذا هو ما أوجزته كلمة Consciencism أو ميلاد الوعي الجديد التي صاغها نيكروما. وتعني هذه الكلمة بزوغ وعي جديد متسق ومتماسك من بين تجارب وخبرات كثيرة جد مختلفة (التغاير البنيوي للوعي) – بمعنى ميلاد هوية أفريقية جديدة أو شخصية أفريقية جديدة. وإن هذا الوعي الجديد لا يتحقق على مستوى الفرد فقط بل وعلى مستوى الدولة أو لنقل على صعيد جماع الدول الأفريقية. وهكذا اقترن مفهوم "الشخصية الأفريقية" مباشرة بمفهوم "الجامعة الأفريقية أو نزعة الوحدة الأفريقية Pan-Africanism" وهنا أيضًا نلاحظ أن السيادة السياسية الناجمة عن التحرر الناجح من الاستعمار كانت الشرط الحاسم لنجاح المشروع. "لنقيم أولاً المملكة السياسية وبعدها نضيف إليها كل ما نريد". كانت هذه هي الكلمات المنقوشة في نصب حجري في وسط أكرا عاصمة غانا عام

١٩٥٧ لكي يقرأها الجميع.

ومضى المشروع إلى مصيره المألوف؛ إذ شأنه شأن الكثير من المشروعات الأخرى سار في طريقه إلى قيام دولة ما بعد الاستعمار من نقطة الانطلاق التحريرية وصولاً إلى أيديولوجيا السلطة ثم لينتهي به الأمر فقط إلى الاختفاء أخيرًا في زوايا النسيان. بيد أن مثال أمريكا المذكور آنفًا يشير إلى أسباب هذا الفشل. إذ كان هناك أولاً وقبل كل شيء افتقار لأي مفاهيم بشأن النهوض بالاستقلال الاقتصادي كشرط لازم ليكون أساسًا ودعمًا للمشروع الثقافي.

وجدير بالذكر أن الأوضاع التي جسدتها أفريقيا هنا (خاصة غرب أفريقيا) تماثل العديد من الحالات الأخرى. ونجد مثل هذا التاريخ في صوره المتعددة في كل المناطق التي بها جماعات سياسية أيًا كان نوعها (قبائل وعشائر وشعوب ومستعمرات... الخ) وثارت ضد الحكم الأجنبي ثم دخلت في صراع ضد الاستعمار وصولاً إلى التحرر من الاستعمار والتماس سبيل السيادة السياسية. وتؤدي المواقف المناهضة دورًا حاسمًا، ولكن تعادلها أهمية جهود خلق هوية منفصلة. ونلاحظ أنه حيثما انتظمت حركات التحرر من الاستعمار داخل المستعمرات أو البلدان التابعة، وحيثما ثارت "بلدان الهامش" ضد "بلدان المركز" - معبرة عن احتجاجها ثم تصاعد الاحتجاج إلى انتفاضات مسلحة ضد الاستعمار بين ما يسمى بالبلدان الأم - نجد هذه العمليات تؤلف بدورها صراعات ثقافية بما في ذلك العمليات التي تجاوزت قليلًا حدود الحملات المتطرقة في مناهضة الاستعمار[٥].

وحدثت مثل هذه العمليات أيضًا خلال القرن التاسع عشر مقترنة بمبادئ لها براجها ومعبرة عن المرحلة التاريخية. بيد أنها ظلت غير ذات أهمية تاريخية عامة إلى أن جاء القرن العشرون وبخاصة بعد عام ١٩٤٥. ويمكن القول إن جنوب شرق أوروبا كان إلى حد ما إرهاصًا ومقدمة في هذا الصدد في أواخر القرن التاسع عشر. إذ نجد هنا، وبخاصة في رومانيا، مهد وميلاد مذاهب أكثر تقدمًا بشأن العلاقة بين بلدان المركز وبلدان الهامش - إذ تمت هنا صياغة المبادئ الملزمة ذات العلاقة بسياسة التنمية[٦]. وتحددت كذلك معالم الحاجة إلى تأسيس هوية ثقافية. وانتثرت بذور العديد من مختلف أشكال ما عرف بعد ذلك باسم الاشتراكية التنموية Developmental

Socialism الاشتراكيات التنموية الأفريقية والعربية والهندية والإندونيسية وغيرها. ونشأت جميعها في سياقات متماثلة. كذلك تمتد إلى هنا الجذور التاريخية لأشكال من الاشتراكية التنموية الأكثر راديكالية من مثل تلك التي تنتمي إلى الشيوعية الماركسية ومثالها الشكل الفيتنامي أو الشكل الصيني[٧].

يقودنا هذا إلى ذكرى ثالثة. إن من المثير للانتباه أن حوارات اليوم بشأن الشرق والغرب ترى تفسيرًا للنزاع – المحسوم الآن – بأنه نزاع بشأن أيديولوجيات، أما "صدام الحضارت" الوشيك على حد زعمهم فإنهم يرونه نزاعًا بين ثقافات وأن "النظريات العامة إلى الكون" المحددة لماهية كل ثقافة إنما هي نظريات ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ. ولكن ماذا كانت طبيعة نزاع الشرق – الغرب؟ يمكن القول من منظور معاصر في ١٩٢٧ أو ١٩٥٠، بل ومن منظور اليوم في تطلع إلى الماضي. إن نزاع الشرق – الغرب انصب على رؤيتين متعارضتين عن الإنسانية والمجتمع. والحقائق المتعلقة بكل منهما، ولقد كانتا على طرفي نقيض تمامًا من زاوية التنظيم السياسي. إذ كانت في الغرب ولا تزال الفردانية والتعددية المكونات الرئيسية للمجتمع الحديث. ويقترن هذا أو يستلزم تقسيم السلطات باعتباره مبدأ أساسيًا للنظام السياسي، والحوار العلني العام باعتباره قيمة أصيلة بما في ذلك الفكرة الحديثة عن الإعلام باعتباره عماد السلطة الرابعة والمكمل للسلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. ويرى الغرب في الوقت نفسه أن العلم والعدالة والإدارة أمور غير منحازة، ومجالات محايدة. وتمثل السوق والثقافة مجالين للنشاط ولكل منهما مكانته ومنطقه الخاص بهما. وأخيرًا نجد في مجال الاقتصاد الأسعار تحددها السوق والملكية الخاصة والتوجه نحو ميزة المقارنة.

الطرف الاشتراكي الشرقي القائم حقيقة يتصف بالنزعة الجمعية؛ أي الشمولية Gleichschaltung[*] – الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في السياسة والمجتمع

(*) الكلمة تعني بالألمانية حرفيًا "التزامن" وتستخدم في العملية السياسة بمعنى محدد أضفاه نظام حكم النازي وهو تطبيق السيطرة الشاملة تدريجيًا على الفرد وتنسيق وترابط جميع أنشطة المجتمع والتجارة والتحكم فيها لإنجاز هدف محدد. ويترجمها بعضهم بمعنى "الجميع سواء" أو الكل في واحد حيث تفرض السلطة أسلوبًا واحدًا في التفكير يلتزم به كل فرد بما يعني إسقاط الفردانية أو الحرية الفردية (المترجم)

والثقافة – تفضي إلى تمركز السلطة والانحياز العمدي في العلم والعدالة والإدارة . كما نجد في مجال الاقتصاد أن الإدارة السياسية هي التي تفرض الأسعار وكذا الملكية الجماعية واحتكار الدولة للتجارة الخارجية باعتبارها أحداثًا حتمية متوطنة ولا سبيل إلى استئصالها وإنما يمكن تنظيمها عن طريق أشكال مختلفة من إدارة النزاع. ويفهم الشرق النزاعات باعتبارها اضطرابًا وخللًا وظيفيًا. ونلاحظ أن آليات التنظيم متخلفة، ولا نجد غير القليل من شبكات الأمان ذاتية التنظيم كما أن رد الفعل إزاء أشد الاضطرابات تطرفًا هو القمع كأسلوب أساسي.

وهكذا نرى أنفسنا إزاء مشروعين متعارضين. ويمكن لنا في ضوء هذه المجموعةالمتكاملة من العوامل أن نتحدث عن صراع ثقافي ذلك أن النزاع بشأن كيفية بناء نظام عام من شأنه أن يفضي إلى تشعبات واسعة النطاق،كما هو الحال بالنسبة لأي قضايا وأمور مماثلة. ويشتمل حينئذ على أبعاد اجتماعية واقتصادية وثقافية والتي يحاول كل طرف تحديدها وفق معاييره ومبادئه وأشكال التنظيم المفضلة في رأيه. وجدير بالذكر هنا أن المشروعين التنمويين المتطاحنين اللذين حددنا معالمهما في ضوء عدد قليل من مظاهرهما الأساسية كانا يمثلان لب وجوهر التنافس بين النظم في الشرق وفي الغرب، ولكن أحد المشروعين، وهو الاشتراكية انهار أخيرًا. وهكذا فقدت عملية تكديس الأسلحة فجأة هدفها والغرض منها. وأفادت جميع المؤشرات أن النزاع اصطبغ بصبغة عسكرية بلغت أقصاها واكتسبت زخمًا فاقم منها من خلال عملية سباق التسلح. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نتذكر أن أسلوب العسكرة كان نتيجة مشتقة عن واقع وليس هو مصدر النزاع[٨].

وهذا النزاع أيضًا، شأن النزاعات الأخرى التي تناولناها في السابق، ظهر في بلدان الهامش وتولد من المقاومة والدفاع ضد النهج التنافسي القمعي لبلدان المركز في مجال الثقافة والاقتصاد. وهكذا أصبحت مناهضة الأمبريالية صفة مميزة للاشتراكية القائمة في الواقع وتجسد في الوقت نفسه منظورها الخاص السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وإن واقع فشلها في النهاية ليست له علاقة بظروف النشأة. وغني عن البيان أن النزاع بين الشرق و الغرب، اشتمل على صورتين متناقضتين للذات ورؤيتين متعارضتين للسياسات والأهداف تمامًا مثل النزاع بين أمريكا وانجلترا الذي

ناقشناه سابقًا. ولكن على عكس ما تنبأ به المذهب الكلاسيكي تلقت الاشتراكية الضربة القاضية حين خاضت وبقوة متزايدة صراعها التاريخي ضد خطر التهميش المحتمل أو القائم فعلًا. ولقد كانت اشتراكية الأمر الواقع من هذه الناحية إبداعية بكل معنى الكلمة ولكن محاولتها أن تقاوم على أساس ندّى تعقدات التحديث الاجتماعي الاقتصادي والثقافي وهي التعقدات التي أنتجتها هي نفسها، أخفقت بصورة مخزية ووضع هذا الإخفاق نهاية للمشروع البديل أمام الغرب أي نهاية لمحاولة خلق شكل من الحداثة اشتراكي واقعي وأوروبي في الشرق. وهكذا أضحت المنافسة بين النظامين والقائمة على التعارض بينهما منافسة غير ذات موضوع ومعها أيضًا الصراع الثقافي الذي تنبنى عليه.

السياق المشترك للنزاعات الثقافية

أولاً: يمكن أن نحدد المعالم المميزة للنمط الأساسي للنزاعات الثقافية وثيقة الصلة سياسيًا والمشتركة مع النزاعات المذكورة هنا. وتمثل الظروف التالية، على المستوى النظري المجرد، الشروط المسبقة الحاسمة للصراعات الثقافية:

- تطور علاقات تراتبية هرمية بين المركز والهامش مع اطراد تدريجي في زيادة خلل توازن القوى خاصة خلل توازن قوى الكفاءة أو الأهلية الاقتصادية والتكنولوجية.
- استمرار المنافسة خاصة في القضايا الاقتصادية والثقافية والتي تفضي إلى افتراس الطرف الخاضع للهيمنة.
- خطر التهميش الهيكلي الناجم عن هاتين العمليتين والذي يرغم ضحية التبعية الهيكلية على الانضواء قسرًا تحت نير استعمار صريح وتبعية غير رسمية والتدخل وغير ذلك من أوضاع مماثلة وما يقترن بها من نتائج خطرة اقتصادية - اجتماعية وأيضًا نفسية تؤثر في الضحية.

وإن موقفًا كهذا من شأنه كقاعدة عامة أن يستثير ردة فعل دفاعية والتي تنشأ عنها مشروعات مضادة. وإن الشيء المرجح جدًا أن كلًا من هذه النتائج تحدث إذا كان المجتمع الذي نحن بصدده قد بدأ بالفعل عملية حراك وتعبئة موارد اجتماعية أو إذا كان يتحول بسرعة، كأن يتحول على سبيل المثال من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد

قائم على تقسيم العمل. أو حين يواجه المجتمع حالة هجرة سكانية من الريف وتوسع كبير في بناء المدن؛ وحين يقضي برنامج التعليم على حالة الأمية المنتشرة. ونعرف أن انتشار العمالة المأجورة والحياة في المدن مع توفر مستوى عام للتعليم تمثل جميعها الأسس الحديثة لتعاظم مماثل واسع النطاق للوعي السياسي به ويعني هذا أيضًا مقاومة سياسية ضد الوضع الاستعماري أو شبه الاستعماري الذي وصفناه هنا(٩).

ثانيًا، الظروف المحيطة وموضوع هذا الوعي السياسي المتنامي يمكن وصفهما باعتبارهما يمثلان نزعة قومية تطويرية Developmental Nationalism. ويتجلى هذا في أشكال متباينة(١٠).

تمثل النزعة القومية التطويرية الأولية مجالًا من مجالات الخبرة في هذا الصدد. وتتضمن هذه مثال أمريكا وإنجلترا المذكور آنفًا. وهذا نمط لنزعة قومية شاهدناه مع ميلاد مجتمعات منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي. وأدت هذه المنظمة إلى تطور وتنمية "الأمم – الدول" (Etat–Nation) كما هو حال فرنسا) وإلى الدول – الأمم (Nation–State) كما هو حال ألمانيا). وحرى أن نتأمل تاريخ الدول – الأمم الأوروبية الغربية والشمالية، وتاريخ كل من الولايات المتحدة الأمريكية وكندا نيوزيلاندا وأستراليا. ونعرف هنا بوضوح أن إقليمًا منفصلًا له حدوده التي تحددها الدولة والثقافة يؤدي دورًا مهمًا في التقدم المرحلي لجميع هذه المجتمعات. وتعتبر اليابان أيضًا مثالًا بارزًا في هذا الصدد. إذ تأملت اليابان نفسها وثقافتها آنذاك، وشرعت في وضع مشروع خاص بها على الرغم من كل ما اقتبسته من صفات الغرب. حدث هذا وقتما كانت النخبة المهيمنة في بلدان أمريكا اللاتينية يلقون بأنفسهم بين أحضان الحضارة الغربية في صورة استجلاب ذاتي للاستعمار واعتبار الاستقلال أمرًا لا جدوى منه بل والعمل بحمية وحماس ضده.

وجدير بالذكر أنه في تلك المجتمعات التي ارتبطت فيما بعد في صورة عالم منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي قدر من التوازن النسبي بين المواقف المناهضة ومشروع قومي مستقل. وكانت المواقف المناهضة موجهة بداية ضد بريطانيا وهي تاريخيًا أول مجتمع وأول اقتصاد أخذا طريقهما في الانطلاق. وطبيعي أن تطور كل بلد من هذه البلدان اختلف عن الآخر من حيث التفاصيل وإن عبرنا

عنه في صياغة جديدة لعنوان كتاب كلاسيكي عن نظرية التطور الاجتماعي لمؤلفه فريدريش ليست: "النظام القومي للاقتصاد السياسي". ويبرز هذا الكتاب بوضوح المحتوى الثقافي لعمليات التطوير الاجتماعي(١١).ويعتبر البحث عن وسيلة للإفلات من التهميش أمرًا في غاية الصعوبة. وهذه هي الخبرة التي تمثل أساسًا لما يسمى "النزعة القومية التطويرية الثانوية" في جنوب غرب أوروبا، وجنوب أوروبا وشرق أوروبا وإيرلندا وكذا في البلدان التي اعتدنا تسميتها العالم الثالث. ويمكن القول إن مثال أفريقيا الذي ناقشناه آنفًا يمثل إلى حد ما هذه الفئة. وإن الكثير من الدول التي تخلفت عن الاتحاد السوفيتي يمكن أيضًا إضافتها إلى هذه المجموعة خاصة جمهوريات عبر القوقاز وآسيا التي كان تحررها من الاتحاد السوفيتي السابق عملًا مساويًا للتحرر من الاستعمار. ونذكر أخيرًا أن حالات النزاع المماثلة لصراع الشيشان داخل الروسيا اليوم إنما هي مواقف مماثلة - وجميعها محاولات للتحرر من الاستعمار(١٢).

وإن نجاح أو فشل النزعة القوميةالتطويرية الثانوية أي مشروعات التطوير لفترة ما بعد الاستعمار هي أمور وثيقة الصلة مباشرة بالتعقد الراهن للنزاعات الثقافية.

وجدير بالذكر أن التطور الشرق آسيوي الذي أدى إلى تحديث أساسي للاقتصادات المعنية قرين إعادة الهيكلة الاجتماعية ذات الصلة، يمكن وصفه بالتطور الناجح. ذلك أنه خلال بضعة عقود اصطبغت المجتمعات التقليدية بصبغة اجتماعية حديثة. ونلاحظ أن عملية تحديث النظام السياسي وبخاصة التعددية والأخذ بالديمقراطية في بلدان شرق آسيا هي عملية متقدمة باطراد. ويمكن القول إنها تكرر التجربة الأوربية الغربية وإن جاءت في تتابع مغاير. ومع هذا نسأل لماذا انتشرت في هذه المنطقة "القيم الآسيوية" ويشكل نضالي في بعض الحالات في تعارض مع القيم الغربية؟

إن القيم الآسيوية (من مثل إعلاء قيمة الأسرة والجماعات والتكوينات الجمعية، وكذا توفر حس بالنظام والأخلاق العامة واحترام السلطة المرجعية لأشخاص بعينهم أو المكانة الاجتماعية أو السن أو غير ذلك) هذه القيم تبدو في ترابطها مع الاقتصاد الحديث والكفوء والمنافس دوليًا تعبيرًا عن نمط مميز "للحداثة الآسيوية". بيد أن الواقع العملي يوضح أن الدعاية لما يسمى قيمًا آسيوية إنما هو أشبه بقتال المؤخرة الذي يستهدف التعويق. ويشن هذا القتال الجماعات التي ساعدت هذه المجتمعات في هذه

المنطقة من العالم لتمضي بنجاح على طريق التطوير مستخدمة مزيجًا من الدكتاتورية الاقتصادية والتعليمية. وطبيعي أن المجتمعات التي تعيش مخاض التحديث، ومن ثم تنزع إلى تأكيد الفردانية: من الروح الفردية المستقلة لأبنائها تبدأ عند نقطة ما في طلب العمل المشترك لحسم القضايا ذات الاهتمام العام. وتفيد القيم الآسيوية في انتفاء الحاجة إلى مثل هذه المطالب. لذلك فإن الدعاية للقيم الآسيوية ليست موجهة إلى الغرب والقيم الغربية بل إلى الآسيويين الذين تحرروا ونالوا حظا جيدًا من التعليم خاصة أبناء الطبقة الوسطى الجديدة، لهذا نرى أن النزاع هو في الأساس نزاع داخلي - وهو في الحقيقة شديد الوضوح - ويرتكز على طريق ناجح نسبيًا للتطوير(١٣).

ويمكن أن نشاهد النقيض تمامًا في أفريقيا جنوب الصحراء وهو موضوع التذكرة الثانية. وغني عن البيان أن أسباب الفشل المأساوي لسياسة التطوير الأفريقية أصبحت اليوم واضحة في جلاء شأن أسباب التطوير الناجح لشرق آسيا. ونلاحظ هنا شيوع مظاهر الانهيار الكامل. وأكثر من هذا أن الإنجازات التي حققها الاستعمار من مثل الطرق والسكك الحديدية والموانيء والأبنية العامة وغيرها من المرافق الأساسية التي اعتمدت عليها هذه البلاد أصبحت تمثل الآن خسارة فادحة. وكم هو عسير عرض هذا التفسخ تفصيلًا: ويمكن للمرء أن يسمى هذا "ردة إلى القبلية" مقترنة "بردة إلى التقليد" Retribalization and Retraditionalization. وتبدو في بعض الحالات أن الردة إلى الجذور العرقية "الإثنية" قدر لافكاك منه. ومع هذا تم اتخاذ بعض الخطوات في اتجاه تطبيق الديمقراطية على الرغم من أن خبراء أفريقيا المهنيين ربما لم يبلغوا النضج الكامل بعد والحماس الانفعالي الزائد في تقييمهم لهذه الإجراءات. وطبيعي أن تطبيق الديمقراطية دون توفر شبكة مؤسسية موثوق بها يمكن أن تفضي بسهولة إلى نزاعات سياسية عرقية "إثنية". وإن مثل هذا النوع من النزاعات في ظل الأوضاع الاقتصادية الصعبة يفضي دائمًا إلى ظهور رغبات كامنة للانتقام الثأري. ولكن السؤال عما إذا كان بالإمكان أن نصف مثل هذا الوضع بأنه نزاع ثقافي يتعين على الأرجح أن يظل الآن دون إجابة.

وثمة مجموعة أخرى أكثر دلالة وأهمية لنقاشنا الراهن. وهذه هي مجموعة مجتمعات العالم الثالث خارج نطاق شرق آسيا والقارة الأفريقية والتي حققت فيها

دولة ما بعد الاستعمار مزيجًا من النجاح والفشل – وتمثلت المحصلة في أزمة تنمية ذات نسب وأبعاد متزايدة باطراد. ويتمثل النجاح في المرحلة العصرية من التحديث المكثف على مدى مسيرة تطوير هذه المجتمعات والتي اقترنت بفترة حراك اجتماعي صاعد بشكل واضح.

بيد أن هذا الحراك الصاعد لم يعد بالإمكان ترجمته الآن في صورة أمن وظيفي وارتفاع بالمكانة الاجتماعية ولا بوجه خاص إلى المناصب التي تضخمت في إدارات الدولة وصناعات الدولة بعد الاستعمار والتي كانت مستودعات تجميع لأفراد جيل النخبة الأول وأبنائهم بعد الاستقلال. علاوة على هذا فإن تطور هذه المجتمعات لم يكن له، كقاعدة عامة، تأثير واضح واسع النطاق؛ مما أدى إلى مزيد من التهميش المكثف والذي انتهى إلى الفشل[١٤]. ويسود اعتقاد الآن، له أسبابه المقبولة، بأن الممثلين السياسيين للوضع القائم خلال فترة ما بعد الاستعمار هم المسؤولون عن هذا الفشل. ووضعهم هذا في مركز مزدوج الخطورة، بين المطرقة والسندان – بين الطبقة الوسطى ذات الحراك الصاعد والمسيسة والمحبطة في آن، وبين الأعداد المتزايدة باطراد من أبناء الطبقات الفقيرة المهمشة.

ثالثًا: أدى الموقف بوضعه هذا إلى اندلاع نزاعات أساسية جديدة بشأن اتجاه المسار الذي يمكن أن يتجه إليه مشروع التطوير وكذا في الحقيقة بشأن مشروع التطوير إجمالًا. ونلاحظ أن الاهتمام لا ينصب فقط على مسائل تافهة تتعلق بتغيرات شكلية طفيفة بل يتناول مسألة السلطة إجمالًا والتي هي على المحك. وتتضاعف المشكلات بسبب تزايد المشكلات الاجتماعية الحاسمة التي لم يعد هناك بصيص أمل لحلها الآن إذا ما استمر الوضع على ما هو عليه. ويمثل هذا الخليط الضخم والمتنوع من المشكلات علامة ميلاد المرحلة الثالثة للنزعة القومية للتطوير Tertiary Develop mental Nationalism كرد فعل إزاء فشل الشكل الثانوي ونقطة البدء في صيغ السياسة بصبغة ثقافية نضالية. ويبدو واضحًا أن الأسباب التي تجعل من النزعة القومية للتطوير القوة الدافعة لإضفاء الطابع الثقافي على السياسة هو أنها ترمز

إلى أزمة التطوير في مجملها. إذ أن بوسعها أن تظهر كرد فعل دفاعي ضد مؤثرات خارجية قوية بل وطاغية. ولكن يمكن ببساطة أيضًا الانطلاق بها بدوافع مكيافيللية واستراتيجية واضحة ووسائل مؤكدة للتأثير والتحكم.

ويمكن مشاهدة هذه الظاهرة على نطاق واسع. إذ نراها واضحة في الدول الإسلامية وبخاصة في المنطقة الإسلامية – العربية في الهند؛ حيث القوى الهندية والجماعات الإسلامية، بل وأيضًا السيخ متورطون في صدامات مسلحة. وجدير بالذكر أنه على مدى الخمس عشرة سنة الماضية وربما أكثر اندلعت حرب أهلية دموية دارت رحاها في سريلانكا بين السنهاليين والتاميل نتيجة المرحلة الثالثة للنزعة القومية للتطوير Tertiary Developmental Nationalism (وتضمنت الآن أشكالًا سياسية للبوذية والهندوسية أيًا كان دورها الفعلي في النزاع)[١٥].

وتجري غالبية هذه النزاعات اليوم داخل دول. ونلاحظ أن بعضها أقل حدة وبعضها الآخر مفرط في قتاليته، ولكن الجميع به عناصر ثقافية. وتثير هذه النزاعات الأقليات التي تعاني من التمييز السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي والتي ثارت ضد الغالبية من السكان وتخوض مقاومة من أجل الاستيعاب والتماثل السياسي. وإن نقطة الانطلاق كقاعدة عامة لمثل هذه النزاعات هي مجموعة واسعة متنوعة من الخبرات والتجارب السلبية وتراكم حالات الإحباط المستمرة بشأن قضايا متنوعة. وجدير بالذكر أن النزاع الثقافي المتضمن في النزاع الأوسع يكتسب بسهولة شحنة عاطفية (مثلما هو الحال بالنسبة للقضايا المتعلقة بسياسة التعليم واللغة) وكثيرًا ما تكون هي الزناد لدفع عملية تصاعد النزاع[١٦].

إن النزاعات الثقافية ذات الطبيعة المختلفة تشب في المجتمعات متعددة الإثنيات، ونجدها خاصة في منطقة الآسيان حيث الأقليات (مثل الجاليات الصينية) تحقق ازدهارًا اقتصاديًا بينما هي مهمشة. هذا بينما الغالبية من السكان لهم الهيمنة السياسية على الرغم من أنهم اقتصاديًا في المرتبة الثانية أو الثالثة. ونشهد هذه التركيبة أيضًا في أنحاء أخرى من العالم. إذ من المعتاد أن تطفو على السطح في شرق أفريقيا (حيث الأقلية الهندية النشطة داخل قطاعات اقتصادية ناجحة). ويكشف النزاع عن نفسه في صورة حقد اجتماعي وتضاعف النزعة العرقية والتوزيع السلالي من

قوته. وجدير بالإشارة إلى أنه ليس غائبًا تمامًا داخل المجتمعات التي حققت مستوى صناعيًا عاليًا. مثال ذلك أننا نشاهده في لوس انجلوس في صورة صراعات دموية بين الكوريين الذين يتصفون بالدينامية والحراك الصاعد وبين السكان السود الذين يحتلون تقليديا أدنى الطبقات.

وحرى أن نذكر في هذا السياق أيضًا نمطًا آخر من النزاع ينشب بسبب نظم العزل العنصري (الابارتهيد). ونعرف أنه في هذا النظام تخضع غالبية السكان لهيمنة أقلية تحاول دائمًا تهميش الغالبية على نحو ما حدث في كوسوفو. وطبيعي أن هذا النمط من النزاع نادر الآن ولكنه يشتمل بوضوح على عنصر ثقافي ذلك لأن أي سياسة للعزل العنصري يتجلي نشاطها بوجه خاص داخل القطاع الثقافي. مثال ذلك حظر تعليم واستخدام لغة الغالبية داخل المدارس والجامعات وفي الإدارات العامة ودور القضاء وبخاصة داخل أقسام الشرطة. ويتصف هذا النمط من النزاع بخصيصة أساسية هي ظهور مقاومة تحفزها عوامل ثقافية ضد طغيان الهيمنة الثقافية.

ويبدو مفهومًا بوضوح من خلال جميع نماذج الحالة المذكورة آنفًا لماذا يعود العنصر السياسي ليصطبغ بصبغة ثقافية - اللغة، الدين التاريخ والأساطير أي الواقع والخيال معًا - وحرى أن نضع في الحسبان أن هذه ظاهرة حديثة أي مرتبطة بالتحديث الاجتماعي ونتيجة لأزمات التطوير الحديث[١٧].

وهكذا تدخل الثقافة بالمعنى الواسع نطاق اللعبة السياسية على أثر تعاقب وتراكم حالات الإحباط؛ مما يؤدي إلى إثارة الشكوك في كل مشروع التطوير خلال مرحلة ما بعد الاستعمار. وثمة أيضًا أسباب موضوعية (وليست إثارية تحريضية فقط) للدعوة إلى وضع مشروع جديد للتطوير. ونلاحظ في المجتمعات التي توجد بها أقليات ولكن يغلب عليها التجانس الثقافي دون التغاير الثقافي مثلما هو الحال في المنطقة الإسلامية - العربية نجد أن المرجعية هي مصدر واحد فقط - هنا القرآن في هذه الحالة - ويمثل الجدل الأساسي بشأن التنظيم السياسي الاختيار الواضح. ويكون السؤال الدائر هو أليست أزمة التطوير هي النتيجة المنطقية لإغفال الجذور الخاصة للمجتمع ولهويته الإسلامية الخاصة كما أمرنا القرآن؟ وإن هذا السؤال نادرًا ما يتردد في هذا الجزء من العالم لأسباب بلاغية إنشائية فقط[١٨].

وتبرز النزاعات الثقافية كعنصر فاعل حيثما تصبح الجماعات المتنازعة - ولأسباب مبررة - واعية بواقعها السياسي العرقي "الأثني" على نحو ما يحدث كثيرًا داخل المجتمعات متعددة "الإثنيات"، وحيثما تكون اللغة والدين والوعي التاريخي وكذا الهوية الإثنية - سواء كل عنصر على حدة أم كلها مجتمعة - هي بؤرة النزاع[١٩].

وتنشب النزاعات الثقافية أيضًا عندما تكون ثمة حاجة إلى مصادر قوة أخرى وتجري تعبئة اللغة والدين والتاريخ وتوظيفها جميعًا لتحقيق أغراض بعينها. ولكن اللجوء إلى المصادر الثقافية ليس من أجلها ولخاطرها هي بل من أجل السلطة، ولهذا فإن تأويل المصادر لا يستلهم النص ذي الصلة بالموضوع بل يستلهم أسباب ووسائل الوصول إلى السلطة. إن التأويل "الأورثوذكسي" أو النصي الحرفي لما يعتبر مصادر مرجعية إجماعية معتمدة يصبح هو موضوع الصراع الثقافي. ونذكر بالمناسبة أن الوضع في أوروبا في باكر عصر النهضة لم يكن مختلفًا أبدًا عن ذلك.

الغرب والصراعات الثقافية

أين دور الغرب في هذه النزاعات؟ حيث إن الغرب الذي تمثله دول مفردة كان نقطة البدء بالنسبة للنزعات الاستعمارية التجارية والإمبريالية الصناعية والاستعمار الجديد لذلك فإنه سوف يظل حاضرًا أبدًا داخل الصراعات الثقافية الدائرة في كل أنحاء العالم طالما وأن هناك مشروعات لفترة ما بعد الاستعمار التي تظهر وتسقط. لقد كان هذا، وسوف يظل دائمًا النقطة المرجعية الأولى.

وتشتمل النقطة المرجعية الثانية على نخبة ما بعد الاستعمار التي تعمل كرؤوس جسر للغرب داخل بلدانهم، وأنهم سوف يظلون كذلك سواء رفضوا في الماضي أو لا يزالون يرفضون الآن قبول هذا الدور. إن النخبة الفاسدة المتربحة خلال فترة ما بعد الاستعمار تسد الطريق أمام الأجيال التالية لذلك بات شبه حتمي أن يصبح الصراع ضدها مواجهة مع الغرب أيضًا[٢٠]. ويصدق هذا بخاصة على بلدان مثل الهند التي تبدو فيها الدولة العلمانية بمثابة إرث ورثته نخبة ما بعد الاستعمار عن الفترة الاستعمارية ولا تزال موجودة على السطح ولكن يتنامى الشعور بأنها أحد أسباب أزمة التطوير وليست وسيلة لحل الأزمة. ويسود اعتقاد بأن الدولة العلمانية ليست أساسًا مساعدًا يفيد الاعتماد عليه للتغلب على مشكلات التعايش داخل مجتمعات تعددية؛ بل إنها مرفوضة باعتبارها غرسًا غربيًا. لذلك فإن الغرب في مجموعه يصبح موضوعًا للخلاف والشقاق. وقد لا يكون لهذا نتائج مباشرة تؤثر في الغرب؛ ولكنه ذو أهمية كبيرة بالنسبة للنزاع الدائر المتزايد.

ويلعب الغرب دورًا أيضًا لأن ما يسمى أزمة التطوير تكاد تكون اليوم سائدة في كل مكان حتى داخل الغرب نفسه. ويجري تفسيرها – عن خطأ أو صواب – بأنها نتيجة الحفاظ على التوجه المحوري الغربي – وواقع الحال أن سياسات التطوير في مجتمعات ما بعد الاستعمار ليست لها الأولويات ذاتها التي شكلت أساس الدرب الأوروبي للتطوير[٢١]. بيد أن هذا الفهم الخاطئ لا سبيل إلى التغلب عليه كما هو واضح إذ أنه يكشف عن جهل فاضح ومذهل بالتاريخ الاقتصادي.

وتلزم عن النقاط الثلاث سالفة الذكر مجموعة من الرؤى بشأن الغرب والتي كثيرًا ما عبر عنها بعضهم بعبارات ليست بعيدة عن اليقين. إذا كان الغرب (أو أحيانًا دولة واحدة وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية) كما حدث غالبًا يوصف بأنه شر وموضع انتقاد إذن فإن هذا كثيرًا ما يشتمل على عنصر من المحورية الذاتية الاجترارية Autistic Self–Centredness، involoved[*][*] . والذي، شأن أي شكل ذاتوى انطوائي للعداء، يتضمن احتمالًا قويًا للتصعيد والاندفاع في الحركة. ويتفاقم العداء الذاتوي وتشتد حدته إذا ما أضيف إليه أي عنصر انفعالي على نحو ما يحدث، كمثال، من ردود أفعال إزاء دراما الرهائن والإرهاب وفتاوي القتل وغير ذلك.

ولكن على الرغم من جميع الأسباب الحقيقية و المتخيلة. لمثل هذه النزاعات يجب ألا نغفل أن مسرح النزاعات في الصرعات الثقافية الراهنة يظل حيث مكان النشأة. ويجب ألا نغفل أيضًا أن النزاعات المتعلقة بالإطار الثقافي العالمي لا سبيل إلى تحديد التعرف عليها. هذا على الرغم من أن عدد النزاعات العلنية مع المكونات الثقافية تزايدت مؤخرًا. وإن الشيء المذهل بوجه خاص أنه لا توجد فروق وانشقاقات بين الإسلام من ناحية والغرب من ناحية أخرى. ولن تكون وذلك لسبب بسيط هو أن الإسلام، كذاتية واحدة متجانسة لا وجود له إلا في خيال الأمة الإسلامية وليس في الواقع السياسي. إن الإسلام كاسم مفرد هو مفترض ذهني وأن الأصوب والأدق – كما يقر بذلك عنوان كتاب صدر أخيرًا – أن نتحدث عن "عوالم إسلامية". ويمكن

(*)(*) ذاتوى / اجتراري – إشارة إلى حالة انطواء تام على الذات والاستسلام للتخيلات التي تمثل مجالًا لتحقيق رغبات محورية ذاتوية وإن كانت غير واقعية. وإن أي رؤية أو أي تغيير يرتكز على رغبات محورها الذات غالبًا ما تكون بعيدة عن الواقع (المترجم)

للمرء الآن أن يمايز دولة "ثيوقراطية" دينية ودولة داعية للفضيلة في كل من إيران والسودان، وتفسير سياسي انتهازي للإسلام في العراق، وقمع صريح في سوريا، وحكم مطلق مستنير في الأردن ودولة علمانية نمطية لدولة ما بعد الاستعمار في مصر، وصورة ذات صيغة فريدة في ليبيا وإن كانت تواجه خطرًا من الداخل ، وهو نظام حكم إسلامي يمكن أن يصفه المرء النصي الحرفي بأنه نظام مارق كافر. ولنا أن نضيف الأشكال الخاصة للإسلام التي تطورت في المغرب وفي أنحاء من أفريقيا جنوب الصحراء وكذا بوجه خاص في آسيا. وهنا يبدو واضحًا وفي جلاء صارخ مدى التغاير والتباين في صورة الإسلام السياسي(٢٢).

وعلى الرغم من تماثل أزمات التطوير في غالبية الحالات إلا أن هذا التغير بدوره يتمثل في أشكال متباينة إلى أقصى حد من الصراع الثقافي. إن الموقف في ليبيا على سبيل المثال لا يمكن مقارنتة بالموقف في إيران. ومع هذا فإن الناس كثيرًا ما يتصورون أن نظامي الحكم متطابقان (أصولية إسلاموية).

حقًا إن الغرب كذلك متغاير بالمثل. وإن الغرب يقينًا هو "غربي" بشكل كلي شامل من نواح كثيرة. ولكن الملاحظ أن البلدان الغربية لا تلتزم إلا في النادر وبشكل استثنائي سياسة مشتركة. وأوضح مثال على هذا سياسات الغرب بشأن يوغوسلافيا خلال العقد الماضي(٢٣). ونحن لا نجد مؤشرات تدل على أن السياسة الغربية سوف تختلف من أي ناحية في المستقبل – وإن كانت منطقة الخليج الفارسي ستظل الاستثناء الوحيد. وهنا في هذه الحالة نجد أن النفط وليست الثقافة هي العامل المحدد للعمل السياسي.

ونحن لا نجد أي إشارات دالة على نزاعات تتعلق بالإطار الثقافي العالمي من شأنها أن تعيد تشكيل الهيكل الكلي للسياسة الدولية من أساسها وبشكل شامل. وإن الشيء الوحيد والذي لا ينبني على أساس هو إقامة رابطة كونفوشية – إسلامية: وهذه رابطة لم "يبصرها" سوى هنتنجتون فقط(٢٤) والتي دعمت بروزه على الصعيد الدولي. وجدير بالذكر أن النظريات المسرفة عن "الإطار الثقافي العالمي"، سواء صادقة أم زائفة، كفيلة دائمًا بأن تحقق لأصحابها اهتمامًا واسع النطاق في وسائل الإعلام(٢٥).

نتائج ختامية

النزاعات الثقافية المسيَّسة والتي عرضناها في هذا الفصل بوصفها صراعات ثقافية موجودة منذ زمن طويل سابق على المناقشات الجارية بشأنها في الفترة الأخيرة. كما أوضحت ذلك الفقرات التي عرضناها في مستهل هذا الفصل. وثمة حالات أخرى كان بالإمكان سردها والاستشهاد بها من مثل الأطراف المتنافسة الذين ظهروا خلال الصراع الثقافي التالي للثورة الفرنسية، هذا الصراع الذي وصفه أحد المؤرخين عند النظر إليه بعد زمن طويل بعبارة تنطوي على مبالغة وهي "الحرب الأهلية العالمية"[٢٦]. وإذا تعمدنا النظر إلى ما هو أبعد من ذلك في التاريخ سوف يكون بالإمكان تحديد صراع ثقافي – لعله الأول في التاريخ – خلال مقاومة أسرة المكابيين (أسرة مشهورة من العبرانيين – المترجم) محاولات مملكة سليوسيد Seleucid هلننة (فرض الهللينية) قسرًا علي يهودا. ويتضمن العهد القديم (٢ ماك ٦٠) رواية درامية توضح كيف أن مملكة سليوسيد الغازية حولت قسرًا معبد أورشليم إلى مزار مقدس للرب زيوس مع حظر الشريعة اليهودية ويصف أيضًا كيف أدى هذا الوضع إلى ظهور حركة يهودية مقاومة مدفوعة بدوافع ثقافية وقادت ثورة ناجحة للمكابيين (١٦٧ ق.م).

ونحن لا نزال بحاجة إلى استخلاص رؤية تاريخية شاملة من خلال وقائع عصر الحداثة ومبنية من زاوية الصراعات الثقافية[٢٧]. وينبغي ألا تكون أبدًا قاصرة على الفترة التاريخية التي توصف عن حق بأنها حرب أهلية عالمية أي النزاع الكوكبي بين الليبرالية والشيوعية على مدى السنوات من ١٩١٧ حتى ١٩٨٩[٢٨]. إن حقائق الصراعات الثقافية كانت أكثر تنوعًا وذات مظاهر وأوجه كثيرة، ولا تزال كذلك اليوم. ونحن

نعيش الآن مرحلة يسودها في كل مكان تفكك للبنى الكلية المجتمعية والاقتصادية والثقافية (وهي ظاهرة يسميها الباحثون خطأ ما بعد المودرنزم على الرغم من أنها في الواقع ليست سوى الشكل الأحدث عهدًا من المودرنزم). وسوف يكون من اللافت للنظر حقًا أن المجالات الحضارية الكبرى وهي الكونفوشية والهندوسية والإسلام والمسيحية الأورثوذكسية والمسيحية الغربية، سوف تصبح هي محددات تطور مناطق أكبر حجما وأكثر كثافة نتيجة التزايد المطرد للشبكات المادية والمعلوماتية. ولكن على الرغم من أن هذا أمر يمكن تصوره عن يقين في المجال الاقتصادي إلا أنه غير محتمل في النطاق الثقافي. ومعنى هذا أن المنافسات والصراعات بشأن الاستبعاد السياسي والهيمنة داخل المناطق الثقافية المختلفة سوف تكون العامل الحاسم أكثر من المصلحة المشتركة المفترضة لكيانات جمعية كبيرة خيالية[٢٩]. ويكفي فقط للتحقق من صدق ما نقول إلقاء نظرة على المنطقة العربية - الإسلامية منذ الخمسينيات.

وإن هذه الظروف التي تؤكدها الاكتشافات الامبريقية لها ميزة واحدة وهي أن النزاعات القائمة فعلًا يمكن كقاعدة عامة التحكم في إداراتها، بحيث يمكن إلى حد ما التأثير في مسار الأحداث حتى وإن أعطت بعض النزاعات المزمنة انطباعًا بأن الصراعات الثقافية مستعصية على الحل بدرجة أو بأخرى. وإن من عوامل الأسى أن حالات مثل أيرلندا وكشمير والبوسنة والتيبت، وغيرها كثير، تؤكد للأسف صدق مثل هذا الانطباع. ولكن وعلى الرغم من ذلك لن يكون هناك صدام حضارات أو مناطق ثقافية - إذ كيف في الحقيقة أن يكون ذلك؟ نعم سوف تنشأ صراعات ثقافية في أماكن كثيرة. ولكننا نخطئ إذ نضخم حقائق مثل هذه الصراعات الثقافية ونصوغها في صورة إطار ثقافي كوكبي أو أن نخلط نظرية صدام الحضارات بالواقع ونشوشه. وهذه هي النتيجة التي تلزمنا بها وتؤكدها الاكتشافات التجريبية. وعلاوة على هذا فإنها نتيجة صائبة فنحن نجد ما يدعمها بقوة من منظور سياسي وخاصة من وجهة نظر سياسة السلم.



(٩)
عن القيم الآسيوية وغيرها

أضحت القيم الآسيوية على نحو غير متوقع وعلى مدى سنوات عديدة موضوعًا لجدل دولي متزايد باطراد حتى إنه يكاد ينذر بنشوب نزاعات ثقافية على صعيد عالمي. ونذكر بوجه خاص أنه في المناقشات المتعلقة بحقوق الإنسان نراها باستمرار من حيث المفاهيم في مواجهة مع القيم الغربية. كذلك الحال في الحوار بشأن قضايا التطوير كثيرًا ما يبرز المتحاورون التأثير الإيجابي للقيم الآسيوية على النمو الاقتصادي والتحديث. ويقال حين يتعلق الأمر بالنظام السياسي إن القيم الآسيوية تشير إلى تعريف محدد خاص لمعنى الديمقراطية لا سبيل للمقارنة بينه وبين المفهوم الغربي عن الديمقراطية. علاوة على هذا فإن تلك القيم تلقى ثناء باعتبارها الضمان ضد الأمراض الاجتماعية الخاصة بنمط الحداثة الغربية. وأخيرًا قد يصل الأمر إلى حد التنبؤ بأن الصدام بين القيم الآسيوية والغربية ربما يكون إيذانًا ببداية مناقشة جديدة بين نظامين أو حتى إيذانًا بتطاحن في مجال السياسة الدولية[1]. ترى ما هي هذه القيم وماذا يعني هذا النقاش؟

القيم الآسيوية

نلحظ اليوم أن القيم الآسيوية آخذة في الانتشار بوجه خاص في شرق آسيا وجنوب شرق آسيا[٢] وهي مختلفة عن الفردانية الغربية؛ حيث تؤكد على مفهوم اندماج الفرد داخل الكيان الجمعي الشامل. وقد يكون هذا الكيان الجمعي حسبما هو مفترض الأسرة أو بمعنى أصح العشيرة العائلية أو شبكة العمل. وتعتبر الجماعة شأنا مهما في الحياة العملية. ويعتبر الفرد سواء داخل الأسرة أم داخل فريق العمل جزءًا لا يتجزأ أو غرسًا بكل كيانه حسب مصطلحات هيجل؛ حيث كرامة الفرد كما هو مفترض تنبني بشكل أساسي على علاقات التكافل والتعاضد مع الكيانات الجمعية الحاضنة.

وثمة حجة إضافية تؤكد على النظام وعلى الروح المعنوية العامة في مقابل التوجه الحر القائم على المركزية الذاتية أو فردانية التملك التي يعتبرونها خاصية نموذجية للغربيين. وتركز الفلسفة السياسية العامة على الكيان الجمعي باعتباره المرجع بينما لا تركز بالقدر نفسه على الحاجة إلى حماية الفرد الأحد. وهكذا يغدو مفهومًا لماذا يعتبرون واجبات الفرد إزاء المجتمع الأكبر أهم من حقوق الفرد.

وطبيعي أن يتوازى مع هذا الفهم لمعنى النظام العام الإعلاء من تقدير الشخص والسلطة النابعة من دور محدد بذاته: وحسب هذا التفكير فإن السيد أو الحاكم الصالح يبدو حسب التعريف له في صورة الأب الصالح. وهكذا فإن السلطة التي تتحدد حسب هذه الرؤية لا تحدها مبادئ أساسية محددة للحكم لحماية الفرد؛ كما

هو الحال في منطق تقسيم السلطات، بل تحدها وتحددها الممارسات الأخلاقية التي تضفي عليها في هذا الصدد الأعراف والتقاليد طابع القدسية. ولكن في حالة ما يكشف الحكم عن طابع استبدادي وطغيان أو عدم ملاءمة للرفاهة العامة؛ فإن المقاومة المشروعة تغدو أمرًا ممكنًا من الناحية النظرية المجردة وهذا هو ما سبق أن سلم به في جلاء الفكر الكونفوشي في باكر عهده وكذا فكر ما قبل الحداثة.

بيد أن تحول هذا إلى ممارسة سياسية محددة في التطبيق العملي ليس يسيرًا نظرًا لأن الوحدة والتناغم والرضا هي الأهم والأرفع شأنا. وتعتبر قرارات الأغلبية ذات طبيعة إشكالية نظرا لاحتمال أن تكون تعبيرًا عن مظهر شقاق تدعمه مثل هذه الطريقة في اتخاذ القرارات. ولهذا فإن اعتبار الأمة كفريق وليست مجتمعًا ينقسم إلى جماعات متنازعة المصالح يتطابق مع الصورة المتاحة لمثل هذا النظام العام.

وتعتبر المثابرة على التعلم والجد في العمل والاقتصاد قيمًا رفيعة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والتي بدونها لا يكون التطوير الناجح ممكنًا.

والآن قد يكون يسيرًا الحكم على هذا العرض الموجز " للقيم الآسيوية" بأنه ينطوي على قدر من المبالغة. بيد أن كل هذه البنود يمكن أن نشاهدها إما كلاً على حدة أو مجتمعة داخل كم غفير من البيانات والتقارير الرسمية والمعارضة. ونلحظ هذا بخاصة منذ عهد قريب في سنغافورة وماليزيا اللتين أصبحتا مركزين للدعاية للقيم الآسيوية وتجلت واضحة في الأيام الأخيرة أيضًا في بكين(٣).

بيد أن القيم الآسيوية حسب المعنى المشار إليه ليست مألوفة في العالم الغربي. ويمكن القول إن هذه القيم التي يروج لها الآن بعض الرسميين في شرق وجنوب شرق آسيا تتطابق إجمالا مع قيم أوروبا في الماضي. علاوة على هذا فإن اللافت للنظر أنها تتطابق كثيرًا مع القيم الاسلامية على النحو الرائج اليوم داخل العالم الإسلامي العربي وفي إيران. ولنا أن نسأل ونحن نعيش عالمًا سريع الإيقاع من لا يزال يتذكر الحوارات السجالية التي دارت حول نشوء النظام العام بين الشرق والغرب بعد عام ١٩٥٠ ؟ إن من يتذكرون سوف يكتشفون كثيرًا من المتوازيات بين القيم التي يروج لها دعاة

الاشتراكية القائمة حقًا وبين القيم الآسيوية. ونذكر علاوة على هذا أن كل مجتمع تقليدي، ودون استثناء سواء قبل الحديث أو بعد الصناعي إنما ارتكز على قيم مماثلة.

ما هو إذن الآسيوي في القيم الآسيوية ؟

القيم الجمعية في سياق تطور متأخر

تعكس القيم الجمعية في المجتمعات التقليدية "النظام الطبيعي للأشياء". وترتكز هذه المجتمعات على اقتصادات الكفاف أو الاكتفاء الذاتي والتي لا فكاك للمرء منها. وطبيعي أن مثل هذا المجتمع، كقاعدة عامة، ذو هيكل تراتبي هرمي وقائم على الشراكة مع تدرج واضح ومحدد للسلطة. وليس بالإمكان تحرر الفرد من حيث الحراك الاجتماعي نظرًا لأن هذه الكيانات الجمعية لا تعرف ولا تسمح بالحراك الفردي لذلك فإنه في مثل هذا السياق يبدو الكيان الجمعي ذاته والتوجه القائم على الواجب تجاه الكيان الجمعي هو المرجع الطبيعي. وحيث أن جميع الفلسفات المهمة والأديان ذات الشأن التي ظهرت في الماضي انبعثت فيها الحياة وسط مثل هذه التكوينات الاجتماعية التقليدية فليس لنا أن ندهش إذ عمدت جميعها إلى ترويج ونشر القيم الجمعية.

وليست أوروبا باستثناء من هذه الزاوية. إن ما يوصف اليوم في الحوارات الدولية الجارية بشأن القضايا الثقافية أنه "أوروبي" أو "غربي" إنما هو كقاعدة عامة، النتيجة المتأخرة جدًا لعملية التطوير العلمانية المتعلقة بالنزاعات وليس أوروبي المنشأ. وتتعلق هذه الملاحظة أساسا بالتكوين التدريجي وليس أبدا التكوين التطوري السلس للذهنيات الفردانية وما يطابقها من هياكل تعددية في نظام الحكم في المجتمع والاقتصاد، وهذا يمكن أن يصدق بوجه خاص على ما يسمى الخصائص النمطية الغربية للنظام العام من مثل المراجعات والموازنات والحقوق المدنية وتقسيم السلطات ومبدأ الأغلبية وحماية حقوق الأقليات إلخ. ويمكن القول جوازًا إن هذه المبادئ لا

تعكس "جينات ثقافية" أصيلة مميزة لأوروبا، وذلك لسبب بسيط وهو أن أوروبا نفسها كانت في الأصل ذات تكوين جمعي راسخ أي "آسيوي" بالمعنى سالف الذكر. ويؤكد تاريخ أوروبا هذه الحقيقة بعامة وبشكل واضح. ونراها واضحة بشكل خاص لدى الحركات السياسية المحافظة والتجديدية بل والحركات السياسية الرجعية التي ظهرت في أوروبا وقتما كان النظام الأوربي القديم في طريقه إلى الزوال كنتيجة لعمليات إعادة الهيكلة بعيدة المدى في المجالات الاقتصادية – الاجتماعية. وانطوت مثل هذه الحركات على قدر كبير من الحنين المرضي إلى الماضي وأيام الماضي الجميلة، والتوق إلى الحفاظ على القيم الآسيوية بين حنايا قلب أوروبا. وأكثر من هذا أننا اليوم نشهد مثل هذا الحنين المرضي إلى الماضي إذ لا يزال قائما في بعض الخطاب السياسي داخل أوروبا والعالم الغربي عامة. صفوة القول : إن كل مبدأ أشرنا إليه فيما سبق كان لابد من الكفاح من أجله عبر صراع سياسي يمتد إلى قرن من الزمان ضد تراث أوروبا ذاته.

وبدأ الترويج عمدًا خارج الحداثة الغربية لقيم النظام والواجب والتناغم والوحدة. وحدث هذا ولا يزال يحدث كقاعدة عامة في صورة رد فعل لعملية التحديث الأوربي الغربي. ونلحظ في مثل هذه السياقات أن المثل العليا الجمعية جرى التعبير عنها واستخدامها باعتبارها أداة سياسية للحاق بالحداثة بفضل ما يقتضيه هذا من جهود جمعية. وهكذا فإن أيديولوجيات التطوير لدى قوى التحديث المتأخرة استخدمت على نطاق واسع من أجل حشد وتحريك المثل العليا الجمعية كأن تشتمل على أهداف التطوير والتنمية على الصعيد القومي. وبرزت هذه القسمة بوجه خاص في المبادئ اللينينية الاشتراكية وبدت هنا أوضح من كل الصيغ الأخرى المعتدلة في الاشتراكية الأفريقية أو العربية أو الآسيوية. ولكننا نلحظ أيضًا اتجاهًا جمعيًا مناظرًا في النظم الدكتاتورية الداعية للتطوير من منظور تعاوني في بلدان الأطراف الأوروبية خلال الفترة فيما بين الحربين العالميتين أي بُلدان جنوب وجنوب شرق أوروبا وتضمنت مبادئ اللحاق بالتطوير والتنمية التضامن الطبقي والنزعة التعاونية والنزعة القومية. وجاءت هذه المبادئ في تعارض صريح وعن عمد للرأسمالية القائمة على الفردانية والفوضوية في غرب أوروبا. وساد اعتقاد أن من الحتمي إقامة نظم ديكتاتورية

جمعية تطويرية للتغلب على التطور غير المتساوي (بلغة الثلاثينيات) بين نظام الحكم البلوتوقراسي أي حكم الأثرياء ونظام حكم البروليتاريا في البلدان الأوروبية المختلفة(٤). وإذا ألقينا نظرة على الماضي الآن نلحظ أن هذه القيم التى تم الترويج لها في بلدان الأطراف الأوروبية وفي بلدان العالم الثالث تبدو تمامًا وكأنها "آسيوية" شأن "القيم الآسيوية" التي يجرى الترويج لها حديثًا و تكتسي طابعًا عرفتة جيدًا نظم الحكم الفردية المطلقة "الأوتوقراطية الأوربية".

لذلك ليس لنا أن ندهش إذ نجد أن القيم الآسيوية كما هي مفهومة اليوم كانت مقررة ومعترفا بها منذ زمن طويل كرصيد سياسي لسياسات التطوير الاجتماعي في شرق وجنوب شرق آسيا مثلما كان الوضع كمثال في برنامج الزعيم الصيني صن يات صن في مطلع القرن العشرين أو في أيديولجيا سوكارنو للتطوير الاجتماعي وكذا لدى زعماء آسيويين آخرين في حقبة ما بعد الاستعمار. ها هنا خبرة تاريخية مشهورة تتكرر : الحرب ضد خطر التهميش المحتمل أو القائم فعلا ليحيل دولة أو مجتمعًا أو اقتصادًا إلى موضع الأطراف داخل الاقتصاد العالمي المنقسم إلى بلدان مركز وأطراف. ورأت هذه البلدان أن سبيلها إلى ذلك هو استخدام مبادئ تطوير اجتماعي قائمة على النزعة الجمعية المناهضة للاستعمار بمختلف أشكاله ومراحله وأن تكون هذه المبادئ وسيلتها لمعارضة التهميش والبقاء في دائرة بلدان الأطراف(٥).

ولكن ليس لنا أن ندهش في الحقيقة للترويج المتأخر عمليًا للقيم الآسيوية على الرغم من صدوره في سياق مختلف. ذلك أن التطوير الناجح كان له تأثيره الواسع على عملية تحديث نظام الحكم والمجتمع والاقتصاد والثقافة. إذ أن هذا التطوير يشكل خطرًا يتهدد على المدى البعيد تلك الطبقة أو النخبة التي دفعت بنجاح إلى الأمام بعملية التطور في ظل مقدمات فكرية دكتاتورية أو تسلطية فردية مطلقة. ونعرف أن التحديث الناجح يعني دائمًا تغيير المجتمعات المحلية التقليدية ويحولها إلى مجتمعات ذات طبيعة مختلفة وجديدة اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا وهي مجتمعات أكثر تعقدا وتفضي إلى عملية تحرير اجتماعي وثقافي مستمر للمزيد والمزيد من الناس. وهذه عملية لا رجوع عنها. وتنطوي على عمليات تغذية عكسية تقييميّة إيجابية.

وعلى الرغم من كل مبادئ التطوير الجمعي إلا أنه لا فكاك في مثل هذه المواقف من ظهور نزاعات حادة بشأن قضايا التحقق الذاتي للفرد والمساواة والمشاركة السياسية [٦]. ونلحظ الآن في ظل التغير المرحلي المستمر للظروف الاقتصادية الاجتماعية لعمليات التحديث المستمرة أن القيم الجمعية التي كانت ضرورية ذات يوم للحراك الاجتماعي تتطور إلى أداة دعم أيديولجي للوضع القائم لخدمة مصالح الطبقة القديمة المهيمنة. وطبيعي أن مثل هذه الطبقة السياسية في سياق نجاحات التطوير المهمة، سوف تدافع عن نفسها ضد مطالبات جديدة سياسية واجتماعية واقتصادية والتي تطالب بها جماعات اجتماعية بازغة (تمثل الجزء الصاعد في المجتمع) والتي تكافح من أجل المشاركة بنصيب أكبر وأكبر في الشئون العامة. ويعني هذا المطالبة بقيم ليبرالية. ولقد كان هذا هو السيناريو التاريخي السياسي في أوروبا الغربية (والعالم الغربي بعامة). وواضح أن ما نشاهده في شرق وجنوب شرق آسيا هو في الأساس تكرار لما سبق.

وهكذا نجد أسبابًا كثيرة مقبولة تفسر لنا لماذا أن الترويج للقيم الآسيوية في شرق وجنوب شرق آسيا يعكس "فقط" أزمة انتقالية داخل سياق عملية تطوير ناجحة. إنه يعكس الدفاع الذاتي من جانب ممثلي نظم الحكم الدكتاتورية أو الأوتوقراطية أو الفردية المطلقة التي سادت زمنًا طويلاً، وهو دفاع ذاتي تخوضه نظم الحكم هذه ضد مجتمعاتها و تعمل جاهدة لتحرير نفسها أكثر فأكثر عن طريق جماعات مصالح وروابط واتحادات اجتماعية تمر في حالة تباين مطردة وهذا هو ما يسمى عن صواب مجتمع مدني بازغ ينتظم ذاتيًا.

ويختلف هذا السياق تماما عن السياق الذي تروج فيه القيم الإسلامية إذ ساد الترويج للمبادئ الإسلامية على مدى ما يقرب من عشرين سنة في بيئة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية اتسمت بأنها تعاني من أزمات تطوير مزمنة وعميقة بحيث باتت لا ترى الآن سبيلاً واعدًا للخروج كما في الجزائر ومصر وغيرهما.

وهذا واقع يعرفه جيدًا أكثر الدعاة بلاغة للقيم الآسيوية. بيد أن هذا لا يعني أن ستترتب عليه نتائج سياسية مماثلة. ولكن ثمة سؤال هل يمكن إنجاز التطوير بدون

ديمقراطية؟ نقرأ إجابة حديثة العهد على لسان لي كوان (رئيس سنغافورة) في مجلة أسبوعية ألمانية حيث يقول:

إذا كنت تعني ديمقراطية أمريكية أو ألمانية الجذور فإنني أقول : نعم التطور بدون ديمقراطية ممكن. أنت لست بحاجة ماسة للانتخابات وأن تصارع الآراء والتغير المنتظم للأحزاب في السياسة. ولكن إذا كنت تعني التصنيع والتجديد والابتكار في المجتمع فإن عليك أن تدعم وتنهض بالقرارات الإنتاجية لكل جيل من الأجيال. هنا أنت بحاجة إلى عقول وأمخاخ تستطيع ابتكار منتجات جديدة وخدمات جديدة وتصميمات فنية جديدة. معنى هذا أنك بحاجة إلى قدر معين من الإنتاج والمرونة في نظامك التعليمي وفي مجتمعك حتى يتمكن الأفراد والجماعات صغيرها وكبيرها من اتخاذ القرارات بحريتهم وعلى مسؤوليتهم. لذلك فإن ما نحن بحاجة إليه هو نقيض المجتمع القائم على التخطيط الكامل أو الاقتصاد القائم على التخطيط الكامل.

ويجيب لي على سؤال عما إذا كانت السوق الحرة ممكنة بدون سياسة حرة فيقول:

السوق الحرة تستلزم تفكيرًا حرًا يوجهها أعداد كبيرة من الناس، وفرق كبيرة من المديرين والمهندسين والخبراء الذين اعتادوا على اتخاذ قراراتهم بأنفسهم. وأحسب أنهم سيرغبون في أن تكون لهم كلمتهم في المجال الاجتماعي وفي الحياة الاقتصادية وعن كيفية الحكم في البلد الذي ينتمون إليه. لذلك ستكون المشاركة السياسية أمرًا حتميًا، إن نظام الحكم الصالح بحاجة دائمًا إلى المشاركة[٧].

متى يمكن لشرق آسيا أن تذعن عن قناعة وتؤمن وبشكل سلس ودون خلافات أساسية بالحقوق المدنية وبالديمقراطية، إننا إذا وضعنا البعد الزمني في اعتبارنا على نحو ملائم سوف تبدو الإجابة سهلة يسيرة بالنسبة لشرق آسيا وبعض من جنوب شرق آسيا. نعرف أن شرق آسيا عاشت دفعات تحديث اقتصادي تفوق التصديق مع تأثيرات اجتماعية واسعة النطاق على مدى ثلاثين سنة. وأن حدوث تطويرات مناظرة في أوروبا الصناعية استلزم مئة سنة أو يزيد[٨]. ولكن فيما يتعلق بالتطور السياسي فإن التحديث السياسي استغرق في أوروبا زمنا أطول كثيرا من شرق آسيا

بما في ذلك التغييرات الجوهرية من مثل الإصلاح الديني والتنوير وعدد من الثورات السياسية. لذلك فإن المسألة مسألة وقت فقط ربما من عشر إلى عشرين سنة فقط قبل أن تسود الديمقراطية وحقوق الإنسان وبخاصة الدفاع المكفول دستوريا عن حقوق الفرد الأساسية ولكي يصبح كل هذا، إن جاز القول، أمرًا طبيعيًا بمعنى أن يصبح عنصرًا من بنية الثقافة السياسية لشرق آسيا. وطبيعي أن تصبح حينئذ الديمقراطية المؤسسية وحقوق الإنسان (سيادة القانون) قائمة على أساس صلب في مجتمعات شرق آسيا وستكف عن أن تكون مجرد ادعاءات كلامية بل استجابة دستورية تلبي المتطلبات السياسية على أيدي المزيد والمزيد من الجماعات والأفراد. بيد أن من اليقيني والطبيعي معًا أن هذه العملية والنتيجة التي ستتمخض عنها ستكشف عن خصوصيات ثقافية محلية. وجدير بالذكر أن هذه الخبرة كانت أيضًا خاصية مميزة للتطور في أوروبا : هذا على الرغم من أن تجارب كل من فنلندا والبرتغال وأيرلندا وهولندا وغيرها يمكن اعتبارها تجليًا مؤسسيًا للدولة الدستورية الديمقراطية الحديثة. إذ لا يزال بالإمكان تمييز خصائصهم النوعية المميزة القائمة على التاريخ القومي لكل منها على حدة. وسوف يحدث الشيء نفسه بالنسبة لشرق آسيا.

لهذا حري بالغرب في هذا الصدد، أن ينظر بهدوء أكبر إلى الشرق الأقصى. إن نجاح التطوير يفضي حتمًا إلى نتائج لا سبيل إلى الرجوع عنها. المجتمع الحديث أو الآخذ طريقه إلى التحديث يمكن التعامل معه مؤقتًا فقط بوسائل أوتوقراطية أى حكم الفرد المطلق والديكتاتورية. وينفد الوقت بالنسبة لمثل هذا النظام مع نجاح عملية التحديث. وجدير أن نشير هنا إلى ما نلحظه في تايوان وكوريا الجنوبية اليوم؛ حيث دكتاتورية مرحلة التطوير التي استمرت على مدى العقود الماضية أصبحت الآن بالية وأصبحت غير قائمة موضوعيا[٩].

وغني عن البيان هنا أن من يتنبأ بالنظر إلى هذا التطوير، بحدوث صدام بين القيم الآسيوية والغربية بمعنى التطاحن العدائي المنظومي؛ أي بين النظم الاجتماعية إنما يسيء الحكم على السياق التاريخي والاقتصادي السياسي. إذ سوف تتمثل النقطة المحورية في واقع أن الآسيويين - من مديرين ونقابيين وعمال ومقاولي خدمات وأكاديميين ومحامين وأطباء وغيرهم - الذين تحرروا وذوي كفاءة وأهلية والمنظمين

سياسيًا ستكون لهم أهدافهم السياسية وقيمهم التي ستختلف أكثر فأكثر وعلى نحو كبير عن القائمة التي يجرى الترويج لها الآن باسم "القيم الآسيوية". وطبيعي أيضًا أن القيم الجديدة سوف تماثل تلك القيم التي كافحت من أجلها القوى السياسية التقدمية في العالم الغربي على مدى ١٥٠ سنة. وقد يسميها بعضهم قيمًا غربية ولكن الأفضل لأسباب منهجية وحتى تكون أوضح دلالة يحسن أن نقول فقط قيم حديثة [١٠].

ظروف التحديث المتأخر

وهكذا تتكرر عمليًا الخبرة الأساسية لأوروبا في شرق آسيا. وإن إطلاق حرية الطاقات الإنتاجية يستلزم أولاً تغييرات مؤسسية واجتماعية بل وربما يستلزم ثورات. وتهدف هذه التغييرات إلى إزالة العوائق الذاتية الهيكلية الموجودة في المجتمعات التقليدية. وقد جرت هذه التغييرات بعد ١٩٤٥ في شرق آسيا في ظل ظروف رأسمالية وشيوعية. وسواء هذا أم ذاك فقد وسمت القيم الآسيوية هذه المنطقة الثقافية بكل مظاهرها. ويوضح لنا هذا أن مثل هذه القيم إذا ما أخذناها منفصلة لن تستطيع أن تقود المجتمع إلى الحراك التطوري المناظر. ويبدو أن المقبول عقلًا أكثر هو العكس تمامًا الذي امتد مئات الأعوام. إذ ظلت هذه القيم ولزمن طويل بمثابة متلازمة أعراض الإعاقة الذاتية بدلًا من أن تكون قاطرة الإسراع بالتطور الاجتماعي والاقتصادي. وطبيعي أنه بعد إزالة العوائق الهيكلية وأساسًا بعد الحرب العالمية الثانية مضى التطور بسرعة كبيرة أو بطيئة على غرار المسار في التاريخ الأوروبي. حيث كانت تصفية الإقطاع في أوربا شرطًا لتحرير طاقات نمو جديدة وإنجاز حراك تطوري على قاعدة واسعة. وطبيعي أن لم يتسن إنجاز أي تطور حديث حيث تعذر القضاء على الإقطاع، أو إن شئنا الدقة أكثر – حيث عاد الإقطاع إلى الهيمنة ثانية (العبودية الثانية) على نحو ما حدث في النصف الشرقي في أوربا.[١١]

وليس هناك من ينكر اليوم أن بعض القيم الآسيوية مثل المثابرة على التعلم وعمل الفريق كانت مهمة جدًا لعملية التطوير والتنمية في شرق آسيا على مدى العقود

الأربعة الماضية مثلما كانت حاسمة في تاريخ التطور الحديث في أوروبا. ولكن نلحظ أن هذا التقييم أسقط من الصورة عملية هائلة استهدفت في الوقت نفسه معالجة مجالات خاصة شأنها شأن أي قسمات أخرى مميزة تشبه عمليات التطوير الأوروبي : الإصلاح الزراعي أولًا والتصنيع فيما بعد، مزيج ذكي من التصنيع الموجه للتصدير والبديل عن الاستيراد، ونظام الحكم القائم على التدخل وسياسة تجارية "ميركانتيلية" جديدة في مجال الاقتصاد الخارجي على مدى فترة انطلاق طويلة وغير ذلك. وإذا وضعنا في الاعتبار جميع هذه الخصائص المألوفة في عملية تطور أوروبا وشرق آسيا سوف تنتفي أسباب الظن بأن الدولة الدستورية الديمقراطية لن تصبح بدورها إحدى الخاصيات المميزة للحكم في شرق آسيا (١٢).

وتعيش اليوم كوريا الجنوبية وتايوان تغيرا من هذا النوع. ولكن من العسير التكهن بمسار التطور في الصين إذ لا يوجد أحد داخل الصين أو في خارجها يستطيع الإجابة على سؤال وهو كيف يتسنى لنظام حكم دكتاتوري وسكان يصل تعدادهم قرابة ١,٣ مليار نسمة أن يحققوا الديمقراطية دون مشكلات خطيرة؟ وبدأت تصدر مؤخرًا عن بكين بعض الدعايات عن القيم الآسيوية. وإذا تأملت هذه الدعاية في سياق التطور الدينامي الذي نلحظه اليوم في الصين فإن بالإمكان النظر إليها باعتبارها إشارة دالة على نزعة لينينية كونفوشية جديدة بهدف مكافحة تلك القوى السياسية الموجودة في المجتمع والاقتصاد والثقافة والتي تعتزم إنجاز انفتاح حذر وبطيء داخل النظام السياسي. وإن الهدف أيضًا استكمال عملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي بخطوات أولية على طريق التحديث الثقافي والسياسي. ويمكن لهذه القوى السياسية أن تعتمد على أساس اقتصادي رأسمالي متنام باطراد. وحيث أن خصومهم مضطرون إلى العمل تأسيسًا على نظام الاقتصاد القائم على التخطيط المركزي والذي أصبح نظامًا باليًا مهجورًا وآخذًا في الاندثار، فإن النجاح السياسي للفريق الأول لا يمكن بوضوح اعتباره أمرًا مسلمًا به. ولكن نرى أن قاعدته السياسية أفضل من القاعدة التي ترتكز عليها قوى الإصلاح في شرق أوروبا على سبيل المثال بما في ذلك فترة جورباتشف خلال النصف الثاني من عقد الثمانينيات في القرن العشرين. ذلك أن

قوى الإصلاح في شرق أوروبا لم تكن لديها طاقتها الاقتصادية الكامنة الخاصة بها هي ومن ثم افتقدت الاقتصاد المتنامي ديناميًا. وواجهت هذه القوى حالة من الفوضى المتنامية لما يسمى "اقتصاديات التحول" [١٣]. Trans formation، economies.

نتائج ختامية

ليس لنا أن نأخذ "القيم الآسيوية" بالمعنى الحرفي : إن مثل هذه القيم في جوهرها الأصلي لا تمثل شيئًا وإنما ضربًا من ضروب القيم في صورتها النمطية لكل مجتمع تقليدي: الأسرة والكيانات الجمعية كجماعات مرجعية دلالة على الانتماء، النزعة الأبوية، حس صريح بالواجب، تحديد مصدر السلطة، المثابرة والدأب بما في ذلك الإجهاد الزائد الذي بدونه يستحيل معه البقاء في مجتمعات الكفاف. وطبيعي أنه على هذا المستوى من الخطاب يمكن بسهولة التحدث عن قيم الأناضول أو الملاحين أو البربر أو سهل لومباردي أو أن نتحدث بشكل أعم لندعوها قيمًا تقليدية بدلًا من قولنا هي قيم آسيوية.

ونلحظ بمعنى ثانوي أن القيم الآسيوية شأن القيم الجمعية الأخرى دخلت ضمن أيديولوجيات التعبئة القومية ضد الغرب (الحداثة) ولكنها أفادت بشكل بناء كأداة لجهود التطوير التي جاءت متأخرة وتهدف إلى اللحاق بأوروبا. ويمكن القول تاريخيًا: إن مثل هذه الأيديولوجيات الجمعية للتطوير نلحظها في كل قارة وفي كل ثقافة من ثقافات العالم بما في ذلك بلدان الأطراف في أوروبا. وغلب عليها صراحة أو ضمنًا الطابع التعاوني الاشتراكي من حيث التوجه الاجتماعي وتضرب بجذورها في مشروعات وطنية قاعدتها دول ما بعد الاستعمار وما تتصف به من بيروقراطية في التطوير.

وجدير بالذكر أن إخفاق المشروع الوطني في فترة ما بعد الاستعمار أسهم في صبغ المسرح السياسي بصبغة الثقافة. وهذا هو ما نشهده اليوم بوضوح شديد في مناطق واسعة من العالم الإسلامي، ولقد شاهدناه أيضًا في مناطق هندوسية في الهند أو في مناطق بوذية في سريلانكا. ونجد في غالبية هذه الحالات أن صراع السلطة هو أساس إضفاء الطابع الثقافي على الصراع. ويظهر هذا الأخير حيثما تسارعت عمليات التحول (الحراك الاجتماعي) وحشد الطاقات، والعجز في الوقت نفسه عن التنبؤ بنجاحات التطوير بعيدة المدى في المستقبل القريب. ونلحظ في هذا السياق تكرار الحديث عن القيم التقليدية (الإسلامية أو غيرها). ويأتي هذا تعبيرًا عن إحباط ويأس لهما أسباب موضوعية كثيرة نابعة من أزمات التطوير التي تشكل هي الأساس.

ولكن هذا السياق تحديدًا ليس السياق الذي يمثل حالة شرق آسيا وأنحاء من جنوب شرق آسيا. إذ أن نجاح التطور في هذه المناطق هو الذي يحدد إيقاع السياسة بما في ذلك الانتقال من نظام حكم أوتوقراطي فردي مطلق أو ديكتاتوري إلى نظام حكم قائم على سيادة القانون والديمقراطية وتكون له الغلبة في نهاية الأمر. وإذا كان بعض كبار الممثلين في بعض هذه البلدان الآسيوية يصرخون بأعلى أصواتهم منادين "بالقيم الآسيوية" باعتبار هذا عملا مناهضا للتأثيرات السياسية الناجمة عن التحولات الاجتماعية العميقة والمتزايدة إلا أن عملية تبني وتطبيق الديمقراطية السياسية لن يكون بالإمكان احتواؤها أو التصدي للعوامل الفعالة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة وما تتميز به من قوة. وغني عن البيان أن هذه العملية في سياق التطور الناجح عملية غير قابلة للرجوع ومن ثم فإنها في النهاية ستسفر عن دولة دستورية ديمقراطية ذات طابع آسيوي[١٤].

(١٠)
ملاحظات انتقالية

تمثل الصراعات الثقافية حقيقة واقعة إذا فهمناها على أنها صدامات سياسية مريرة بشأن النظام العام. إنها ليست كما تؤكد بعض الحوارات الدائرة بشأن نظرية هنتجتون محدَّدة على أساس الإطار الثقافي العالمي في صورة "الإسلام ضد الغرب". واليوم وقد انتهت عملية القضاء على الاستعمار التي كان للصراعات الثقافية خلالها دور محدَّد في سياسة التطوير والتنمية، بدأت هذه الصراعات تجرى خلال سياقات متباينة هي في الأساس سياقات على الصعيدين المتوسط والأدنى. معنى هذا أنها كقاعدة عامة تجرى داخل كل مجتمع على حدة وفئاته الفرعية. وتطرأ عليها هنا درجات من الحدة المختلفة والتي يمكن تصنيفها كما يلي:

أولاً : كثيرًا جدًا ما يرد ذكر مصطلح "صراع ثقافي" في سياق الحروب الثقافية التي تجرى داخل الولايات المتحدة الأمريكية. ونلحظ أننا لم نذكره في حججنا خلال الفصول السابقة. وقد يدهش القارئ لشدة حماس الحوارات العامة والأكاديمية الجارية في الولايات المتحدة. وإن سبب إسقاط المصطلح هو "المبالغة المفرطة في استخدام الحروب الثقافية" في ضوء موضوع وهدف الحروب عمليًا أو هكذا على الأقل حتى الآن باستثناء الأوضاع المتطرفة. وإنما يشير المصطلح عمليًا إلى النزاعات العامة ضمن إطار دستوري ويكون من المسلم به أنها سجالية بشأن الوعي السياسي والثقافي المتنامي للأقليات والجماعات المهمشة داخل الولايات المتحدة وكذا لتمكينها

سياسيًا وثقافيًا. وليس السجال هنا بشأن المبدأ الأساسي للدستور؛ بل فقط حول عدم الوفاء بالوعد الشامل الذي وعد بأن يجرى تطبيقه على الجميع دون استثناء. وإذا شئنا وضع الصورة على نحو آخر نقول إن العملية كلها غير مرجحة على حد كبير لو أن خبرة التمييز المستمرة أبدا لم تهيئ لمثل هذه الجماعات أسسًا مشروعة ليصبحوا على وعي سياسي لأول مرة وللصراع من أجل الاعتراف بهم[1].

وتهتم هذه الصراعات بإنجاز المشاركة السياسية وتهيئة فرص عادلة في مجالات التعليم والاقتصاد وهو ما يعني أنها في نهاية المطاف قضية سياسية ديمقراطية. وإذا كانت مسألة الهوية أو النزاعات بشأن الهوية تحتل الصدارة في هذه الصراعات –حيث لا يقتصر الحديث عن مسائل مادية وتناقضات – فإن ذلك يرجع إلى أن الحروب الثقافية هي تحديدًا نتيجة التمييز متعدد الأبعاد. لذلك فإن المعارك بشأن "سياسة الهوية" تفيد في المساعدة على إزالة متلازمة أعراض التمييز سواء من خلال معارك فكرية أو عمليات إثارة وتحريض. وها هنا نلحظ أن الإشارة إلى الهوية وإلى استخدام الهوية أداة لإنجاز الأهداف يصبح مصدر قوة لدى المستضعفين ممن لا رأي لهم ولا حول ولا قوة سياسيًا. ويمكن لهذا النوع من النزاعات أن يكون حاسمًا في حالة واحدة فقط، وهو أن تصبح الشروط الأساسية للنزاع والتي حددها الدستور الديمقراطي الجمهوري لم تعد مقبولة نتيجة تصعيد قتالي.

ثانيًا : وهذا هو ما يجرى تحديدًا في النزاعات السياسية العرقية داخل المجتمعات متعددة الأعراق حين تفشل الأقليات في الحصول على الفرص نفسها المتاحة للغالبية من حيث الفرص السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وأن مثل هذه النزاعات كما أوضحنا في مناقشتنا آنفًا لفكر هنتنجتون تتحول إلى قضايا ثقافية إذا ما أخفقت في محاولات إنجاز مشاركة سياسية أفضل وفرص متساوية في الحراك الصاعد في التعليم، وكذا الاقتصاد والمساواة في مجال الأمن الاجتماعي. ويغدو مفهوما حينئذ، وفي ضوء تاريخ المعاناة، إذا ما تبنت الجماعات المتضررة حلولا كلية شاملة دون تمييز لتكون بمثابة البيان الأيديولوجي المعبر عنها.

وتتخذ بعض البلدان تدابير معينة للتخفيف من حدة هذه النزاعات. مثال ذلك ضمان حقوق الأقليات بفضل منحهم وضعية الاستقلال الذاتي أو ترتيبات المشاركة النسبية في السلطة أي تتبني شكلًا أو آخر من ديمقراطية التوافق (٢).

ثالثًا: نلحظ في بعض الصراعات الثقافية الأشد الدائرة اليوم أن القضية ليست قضية فرص لبلوغ أقصى درجات الارتقاء أو الارتقاء ذاته.

إن ترجمة القيم الآسيوية إلى شروط وقواعد مجتمعية واقتصادية وثقافية وقبل هذا وذاك إلى شروط وقواعد تشريعية سوف يعني بناء نظام مجتمعي جديد متطابق تماما مع هذه القيم وهنا يجرى اقتراح خطة مجتمعية متعددة الأبعاد مع عقد العزم على وضعها موضع التنفيذ. وتبدو فرص النجاح ضئيلة محدودة كما سبق أن أكدنا في الفصل السابق ولكن ليس هذا ما يهمنا هنا. إن ما هو وثيق الصلة بموضوعنا الآن الترويج لخطة عمل مجتمعية توضع في تعارض مع آخرين بناء على أسس ثقافية. وتبدو القضية هنا هي تطوير مشروع طموح بديل يحمل إمكانات إنجازه بالقوة.

ومثل هذا الموقف لا نشاهده فقط في آسيا. إن الإسلاميين، خاصة الأصوليين الجهاديين يثيرون معارضة ضد وجود دولة علمانية (على نحو ما نرى بوجه خاص في مصر وتركيا) ويتصورون أن الحكم الثيوقراطي أي الدولة الدينية هي البديل المطلق. وليست المسألة أيضا إحداث تغيير غريب في المظاهر الخارجية الجانبية للمجتمع، بل هي مسألة إعادة هيكلة كاملة للنظام العام أي وضع دستور جديد شامل جميع مجالات السياسات من مثل التعليم والإعلام والقانون الجنائي وغير ذلك. ونرى الآن بوضوح النتائج المترتبة على مثل هذا البديل حينما ساد وكانت له الهيمنة (إيران والسودان وحكم طالبان في أفغانستان). ولكن السؤال عما إذا كان مثل هذا المشروع يمثل تعبيرا عن قناعات دينية حقيقية أو هو مجرد نتائج حسابات سياسية انتهازية – أو ما إذا كان توليفة من الاثنين معًا – إنما هو سؤال لا يزال حتى الآن بدون إجابة.

والملاحظ أن الصدام بين المشروعات والمشروعات المضادة مثلما أوضحت إسرائيل على مدى العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة هو مسألة شديدة التقلب والتغير إلى أقصى حد. إن هذا الصراع في إسرائيل الآن صراع سياسي لدرجة كبيرة ويقسم مجموع

السكان إلى معسكرات ومعنى أيضًا بتنظيم النظام العام. وإن المسألة الموضوعة على المحك هي ما إذا كان البلد سوف يستمر محافظًا على دستور علماني (على الرغم من تضمنه ترتيبات دينية محددة ومحدودة) كما يدعو إلى ذلك الصهاينة الليبراليون، أم أن النظام العام يلزم إنجازه أو استلهامه من حدود الشريعة اليهودية "هالاكاه" halakah ويجرى تأسيسه وتثبيته على هدى هذه الشريعة كما ينادي بها المتطرفون من الحرفيين الأرثوذوكس والقوميين الدينيين(٣).

ولكن الفوارق الاجتماعية الداخلية تمثل جذر الصراع الثقافي في إسرائيل. مثال ذلك الفارق بين اليهود المهاجرين من أوروبا والمهاجرين من بلدان عربية أو من الاتحاد السوفيتي أو روسيا على مدى الخمس والعشرين سنة الأخيرة. ويمكن القول بوجه عام إن هذه الفوارق تطابق الفوارق بين الطبقتين الوسطى والدنيا. بيد أن الفوارق الاجتماعية بين الخصوم في هذه الحالة لا تبدو بنفس درجة الخطورة التي تكون عليها داخل المجتمعات التعددية. ولهذا السبب يبدو أن المحتوى الثقافي الأصيل لهذا الصراع في إسرائيل – حسب أقصى تقدير للأحزاب السياسية بشأن استراتيجيات السلطة السياسية – له مكانة أكثر بروزًا من أي صراع ثقافي آخر يجرى اليوم.

علاوة على هذا فإن حالة إسرائيل توضح أن إنجاز الخيار الحرفي الأرثوذوكسي المتطرف والقومي الديني هو بمثابة ردة أو نكوص دستوري؛ ولذلك فإن هذا الخيار لا يمكن إنجازه في مجتمع حديث مثل إسرائيل إلا بالقوة فقط.

واضح إذن في ضوء المناقشات بشأن الصراعات الثقافية الجارية لابد من أن نستبين في دقة وجلاء طبيعة السياقات المختلفة لهذه الصراعات ومدى حدتها. علاوة على هذا يجب أن نتذكر أن المجتمعات الحديثة تملك وسائل مختلفة للتعامل مع التعددية. وأن الشرط الرئيسي لمثل هذه التفاوتات المحتملة هو قبول التعددية باعتبارها مبدأ أساسيًا. ونسمي هذا القبول مشكلة حين تبلغ الصراعات الثقافية أقصاها. وإذا كان لابد من القضاء على التعددية القائمة بالفعل أو قمعها وهي في مرحلتها الأولى فإن المشروعات البديلة لا يمكن إنفاذها إلا في ظل نظام حكم شمولي.

وحين تسوء الأمور إلى أقصى حد نكون بصدد خسارة الشيء الكثير. والسيناريو الأسوأ حدوث انشقاق في الإطار الثقافي الكوكبي وليس "حربًا ثقافية" مثل تلك الحروب التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية. وإنما الأسوأ هو المحاولات التي تستهدف فرض مشروعات قبل حداثية خاصة مشروعات فرض نظام حكم "ثيوقراطي" أي ديني على المجتمعات التي تسير على طريق التحديث أو تم تحديثها. ذلك أن مثل هذه الجهود تتعارض بشكل صريح ومباشر مع طبيعة الحضارة للصراعات الحديثة.



الباب الثالث

الاتصال بشأن الثقافات



(١١)
نحو توجه جديد
للحوار بين الثقافات

الملاحظات التالية بشأن الحوار بين المسيحيين والمسلمين أو بين الحداثة الغربية والإسلام ربما تبدو أمرًا في غير وقته المناسب بالمعنى الذي صاغه فريدريك نيتشه أول من صاغ هذا المصطلح إذ قال "قبيل الوقت المناسب وبذا الأمر متروك إلى أن يحين الوقت الذي نأمل أن يكون وشيكًا"(١). وجاء استلهام هذا التفكير بفضل ملاحظته أن المنفعة الحدية للحوار المقصود والذي نشاهده في بلدان أوروبا الغربية آخذة في التدني والانحدار. ونقول بداية إذا كان الحوار قد هيأ معلومات جديدة وأثار رؤى واستبصارات جديدة إلا أنه في الوقت نفسه أصبح شأنًا عاديًا نمطيًا روتينيًا حتى بات من العسير على الصعيد التحليلي والعملي التطبيقي أن تتولد عنه أي وجهات نظر جديدة.

علاوة على هذا بوسعنا أن نشاهد على مدى هذا الحوار أداء مثيرًا للاهتمام. إن المشاركين المسلمين ليسوا جميعًا على وجه الإجمال ممثلين جامدين للإسلام الحرفي بالمعنى التقليدي أو الإسلام السياسي أو الأصولي أو الوحدوي Integrationist (والذي يتعذر كثيرًا التمييز بينها جميعًا). إنهم كقاعدة عامة، مؤمنون أو غير مؤمنين يمثلون "إسلامًا حديثًا" أيًا كان المعنى في التفاصيل.

ومع هذا ثمة ما لا يمكن تفسيره إلا في ضوء الشروط الدينامية للجماعة. إذ أن هؤلاء الحداثيين هم تحديدًا من يجدون أنفسهم في أثناء حواراتهم مع الغربيين متورطين في وضع لا تتسق فيه حججهم الفلسفية إلا بصعوبة مع الحجج الإسلامية نفسها التي ينزعون إلى مقاومتها في أثناء المنافسات السياسية المحلية خاصة لأنهم غالبًا ما يكونون هدفا للدعاية الإسلامية.

ويتصف الغربيون المشاركون في الحوار، في حالات غير قليلة، بنقدهم الساذج للحداثة، والناتج المشوش الذي يحاكيها أيضًا. إن نقدهم ساذج لأنهم غالبًا ما يكونون غير مدركين – أو أنهم لا يريدون أن يدركوا – الآثار المترتبة عليه. وهكذا يلتئم شمل طرفين متحاورين. ونجد أحد الطرفين – المسلمين – يدعون إلى فهم وجهات النظر التي لا يمكن أن تكون وجهات نظرهم الخاصة (وإذا قرأنا بياناتهم نجد أنها ليست وجهات نظرهم الخاصة). ونجد الطرف الآخر – الغربيين ذوي النوايا الطيبة – ليس لديهم ما يقدمونه أكثر من اتهامات لأنفسهم. وواضح أن حوارًا كهذا بات مستنفدًا فكريًا وبلغ طريقًا مسدودة؛ ومن ثم لا يبشر بمستقبل مغاير عن الاستمرار النمطي الروتيني والتكرار. ترى هل ثمة سبل للخروج من هذا الموقف وهل التركيز على موضوعات محورية محددة يمكن أن يفيد ؟

الغربيون والتجديد الواقعي لرؤيتهم عن تطورهم التاريخي

إذا تأملنا الحوارات العادية بين المسيحيين والمسلمين أو بين الغربيين وبعض من أبناء العالم الإسلامي (ومن ثقافات أخرى) نلمس افتقارًا للإحساس بالبعد التاريخي لتطور الغرب. ونلحظ في الواقع العملي أن تاريخ العالم الغربي يأتي ذكره فقط في معرض الإشارة إلى الاستعمار والإمبريالية – وهما بطبيعة الحال يستحقان تمامًا الإدانة. بيد أن الغرب كقاعدة عامة، تجرى مناقشته وكأن ثمرة تطوره أي الحداثة، هي النتيجة النهائية والتي جاءت متأخرة لمشروع أولي للحداثة. ويفيد الحوار ضمنا أن هذا المشروع غربي بالأصالة وكأن مساره حددته مسبقًا جينات ثقافية أو كروموزومات، إذا جاز القول، وقد تفتحت وأزهرت تدريجيًا وتسارع إزهارها بفضل نقلات جينية مرحلية (من مثل الثورات) ولكن بدون ذلك كان تطوره حتميًا. ونلحظ أن الخطاب بشأن بعض الجوانب المحورية للعالم الغربي كما يراها الغربيون أنفسهم اليوم – مثل العقلانية والعلمانية وتأكيد الخصوصيات الفردية وغيرها – إنما صاغتها إلى حد كبير هذه الافتراضات.

واقع الأمر أن جميع الخصائص الجوهرية المميزة لعالم الغرب اليوم هي إلى حد كبير نتاج عمليات تطور مثقلة بالنزاعات والتناقض أكثر من كونها ناتج عملية تطور ذاتي حددته مسبقا جينات ثقافية. ولم تكن دروب التطور داخل أوروبا شديدة التباين فحسب (تقسيمات إلى شمال – جنوب، وشرق – غرب علاوة على الكثير من

خطوط التقسيم داخل تلك الأقاليم)؛ بل أكثر من هذا إذ أن داخل كل درب للتطوير كان الناتج التاريخي لكل عملية متوقفًا دائمًا على عوامل عديدة لم تكن أبدًا عوامل متطابقة. ولقد كانت العوامل الحاسمة بمثابة تكوينات بنيوبة متباينة لجماعات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ولكل منها تياراته الفكرية المناظرة . حدث التطور بأوروبا في بعض أنحائها قبل غيرها. واشتمل التطور في أوربا على تحول غير مسبوق تاريخيًا في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة. وتم تحديث المجتمعات التقليدية كما وأن المجتمعات الأمية التي يعيش أهلها على شفا الكفاف أصبحت مجتمعات تضم سكانًا يسكنون الحضر ذوي أهلية وكفاءة ووعي بذواتهم ويدركون حقيقة مصالحهم وهوياتهم، ثم أصبحوا قوى منظمة وفاعلة سياسيًا. وكان هذا التجديد في بنية المجتمع والناس أشبه بفترة طويلة من التحرر لم تكتمل وتبلغ غايتها بعد حتى في الغرب اليوم[٣]. ولم تحدث هذه العملية أبدًا كعملية تلقائية. علاوة على هذا فإن تحرير الناس من نير القيد الذاتي الفكري لم يستقر نسبيًا إلا بعد أن توفر دعم موثوق به مؤلف من جماعات آمنة ماديًا ومؤسسيًا.

وإن هذا التاريخ الموضوعي لدروب التطور الأوروبي صاغته جماعات قوى ولكل منها درجة متباينة من الفعالية والتأثير. لقد هيأ المسرح في البداية كبار ملاك الأراضي والمزارعين والكنيسة والحكومة الملكية. وظهرت البرجوازية والبروليتاريا والطبقة الوسطى باعتبارهم نسبيا نواتج متأخرة من حيث تاريخ عملية تجديد البناء. ولم يكن ثمة ما هو يقيني في البداية، لا الحريات الأساسية وحقوق الإنسان ولا الدولة الدستورية ولا تطبيق الديمقراطية ولا تحرير المرأة ولا التوجه نحو العقلانية ولا افتراض أن النزاعات والصراعات مشروعة، وإنما كل ما كان لازما فقط هو اطراد عملية البناء. ونخطئ إذا ما افترضنا أن التطور الأوروبي يعادل مسيرة مظفرة لدعاة التحديث وأن التقليديين لم يكن أمامهم سوى اطراد التقهقر وخوض معارك خاسرة منذ بدايتها.

وجدير بالملاحظة أن بعض الإنجازات التي نعتبرها إنجازات غربية إنما هي إنجازات حديثة العهد إلى حد ما بل وبعضها حديث العهد جدًا. ونعرف أن حقوق حماية الفرد لم تؤسس وتستقر إلا في عام ١٢١٥ وهو عام الماجنا كارتا magna carta

(الوثيقة الأساسية لتطوير أوروبا) ولكنها لم تكن بالمعنى الذي نفهمه اليوم عن حقوق الفرد. وإنما كانت على الأصح مسألة تتعلق بالدفاع عن حقوق الإقطاع القديم للبارونات الانجليز ضد قوة متغطرسة لمن تجاسر ونصَّب نفسه الرئيس الأعلى بلا منازع للدولة واستعان في سبيل ذلك بالقوة العسكرية.(٤) واقتضى الأمر أن تمضي قرون وتجرى الكثير من التغيرات قبل أن تشعر العصبة المهيمنة آنذاك - الملك جون والبارونات الانجليز- بالخطر يتهدد مكانتهم، وتحل محلهم ما نعرفه اليوم: الدولة الدستورية والمواطنون المتمتعون بحقوق الحماية الفردية التي يكفلها القانون. ولم يكن يسيرًا استخراج مبدأ الفصل بين الدولة والكنيسة وهو المبدأ الذي بات مألوفًا في حياتنا اليوم، من وصية الكتاب المقدس"دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله".ولم تكن الدولة العلمانية أبدا نتيجة حتمية للثقافة الأوروبية. بل على العكس كان لابد من تأمين هذا الطراز الممثل للدولة في مواجهة مقاومات هائلة. وليس أدل على هذا كما تكشف الأحداث من أن الكنيسة اللوثرية لم تعقد سلامًا مع الدولة العلمانية إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولم تفعل ذلك الكنيسة الكاثوليكية إلابعد انعقاد مجلس الفاتيكان الثاني في ستينيات القرن العشرين(٥). وغني عن البيان أن تحرير المرأة جاء متأخرًا وليس أبدًا ظاهرة باكرة للحداثة. وهذا ما توضحه الحوارات الراهنة. وثمة الكثير والكثير من الأمثلة من هذا الطراز(٦).

جوهر القضية إذن أن تطور أوروبا أو الحداثة أو ببساطة الغرب يجب أن نتأمله في ضوء السياق التاريخي الواقعي؛ أي في سياق النزاعات بعيدة المدى بين جماعات القوى القائمة والمستحدثة، وبين التطورات التقدمية والرجعية. وأن نفكر فيها أيضًا في ضوء الكثير من التسويات التي لم يكن منها بد بين عناصر فاعلة جمعية لم تكن قد بلغت من القوة ما يؤهلها لينعقد لها وحدها لواء النصر والهيمنة. لذلك كان ضروريًا أن يوجه مسار التطوير نحو ترتيبات دستورية بمعنى المراجعات والموازنات؛ أي التحكم في السلطة وتوزيع مصادر القوة ، وقد تم هذا في كثير من الحالات بأسلوب ينطوي على قدر من التردد أو كما يقال غصبًا لا طواعية وعن وعي. وإذا كان الحوار ما بين الثقافات" الدائر اليوم يميزه بوضوح نوع من "النزعة الجوهرية أو القول بالماهية الجوهرية للثقافات؛ حيث يفترض أن الغرب تميزه قسمات معينة أصيلة

وأبدية – إلا أن إعادة اكتشاف التاريخ الحقيقي للحداثة يمكن أن يعين أبناء الغرب على ملاءمة وتصحيح صورتهم الذهنية عن الغرب. ويمكن كذلك أن يكون عاملاً مساعدًا يفيد به المشاركون الغربيون في الحوارات الثقافية مع الثقافات الأخرى بغية تجنب السقوط في شرك مماثل يقضي بصوغ رؤى تؤكد النزعة الجوهرية للثقافات[٧]. وهذا هو عين الشرك الذي سقط فيه تقريبًا كل حوار فيما بين الثقافات. وثمة توصية ثانية يمكن أن تفيد أيضًا.

الحاجة إلى رؤية واقعية من أهل الاختصاص في الإسلام

تتوقف الحوارات المسيحية الإسلامية الجارية عند نقطة الأصولية الإسلامية دون سواها وهو ما يمثل جانبًا ينذر بسوء العاقبة. إذ من اللافت للنظر أن مصطلح الأصولية الإسلامية يلقى دائمًا ودون استثناء نقدًا شديدًا ومع هذا ظلت الحوارات متخمة بهذا المصطلح. وبات واضحًا أن ليس بالإمكان تجنب أي من المصطلح أو الظاهرة نفسها. ولكن نقد المصطلح يفضي غالبًا إلى إنكار وجوده الفعلي أو أن يوضع في صياغة جديدة هي"الإسلاموية" أو الأمة الواحدة Integrism.

وبغض النظر عن الاستخدام الاصطلاحي يظل الجدل في حد ذاته قضايا متناثرة. ويمكن أن نوضح هذا في ضوء حقيقة بسيطة هي أن الناس أنفسهم الذين يشددون النكير في انتقادهم لمصطلح "الأصولية" ويرونه المصدر الذي ظهرت منه صورة عدو جديد لم يفعلوا شيئا حتى الآن في سبيل تسجيل توثيق مجموعة الفكر بكل أطيافها السائدة في العالم الإسلامي(٨). لماذا تنعقد المؤتمرات الواحد بعد الآخر – مع افتراض حسن النوايا – لمناقشة قضية "الأصولية" (مع توجيه النقد ذاته دائمًا للمفهوم) بينما لا نجد حوارًا مع ممثلي الصورة الديمقراطية الحديثة للإسلام وعرض رؤاهم الخاصة ؟

إن ممثلي الإسلام الحديث يرون أنفسهم في مواجهة واقع يتجنبه التقليديون والأصوليون بوسائلهم الخاصة. ونعرف أن المجتمعات الإسلامية تمر الآن بعملية درامية للتجديد – وتمثل هذه تغيرًا اجتماعيًا كاسحًا شاملاً جميع مجالات المجتمع من

الاقتصاد والثقافة. وتتشكل الآن طبقات اجتماعية جديدة، ونرى المجتمع والاقتصاد آخذين في التشكل المتمايز أكثر فأكثر، كما وأن مستوى كفاءة وأهلية الناس في تزايد مطرد. وطبيعي أن هذا التعقيد المتزايد اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا من شأنه أن يثير سؤالا عن كيفية المعالجة السياسية لهذا التنوع الشديد للمصالح والهويات الاجتماعية الناجمة عنه (٩). والملاحظ أن التقليديين يلتزمون شكلاً أو آخر من الصيغ المختلفة للفكر القديم؛ ومن ثم يعيشون أسرى رؤى وهمية تفيد إمكانية اطراد بقاء النظام السياسي القديم في ظل الظروف والأوضاع السائدة في مجتمع متغير. ويستخدم الأصوليون الموجودون بالفعل بغض النظر عن مدى صواب وملاءمة المصطلح من عدمه، الأمراض الاجتماعية وليدة عملية التحديث مبررًا لاستراتيجيتهم الميكافيللية للاستيلاء على السلطة. وجدير بالذكر أن استجابتهم إزاء حالة التعقد المتزايدة بسيطة نسبيًا وواحدة عند جميع الأصوليين: التغلب على الوضع بتطبيق شكل أو آخر من أشكال خفض المستوى الاستبدادي والشمولي للتعقد.

وبدهي أن المجتمعات الإسلامية تناقش مثل هذه التاكتيكات ويتزايد الصراع السياسي المؤيد والمعارض لها. وطبيعي أن صراعًا كهذا يمثل - مثلما كان الحال في أوروبا في الماضي - جزءًا من عملية التحول. بيد أن هذا لا يشكل سببًا لإجراء حوار شائه أو زائف بشأنها.

وحري أن يجرى حوار مكثف يعالج مفاهيم الممثلين الديمقراطيين بشأن العالم الإسلامي. وليس منطلق الحوار افتراض أنهم مسلمون أفضل من سواهم ولكن بدافع الفضول المعرفي لا أكثر. كيف يتصور الكتاب والعلماء والسياسيون وممثلوا الفرق الاجتماعية وبخاصة الفرق الدينية دستورًا سياسيًا مقبولاً لديهم لمجتمعاتهم التي تتزايد تعقيدًا ؟ وواضح أن النصوص القديمة عاجزة عن أن تكون مصدر إلهام في هذا الصدد.

ونجد القرآن (والنصوص المبنية عليه فيما بعد) شأنه شأن كل الكتب المماثلة وثيق الصلة بسياق المجتمع التقليدي. وإن أي أفكار موجودة تتعلق بالنظام في مثل هذا الطراز في المجتمعات ستكون غير واقعية وبسيطة بالنسبة لمجتمع حديث أو مجتمع بسبيله إلى التحديث. بعبارة أخرى إن النصوص القديمة يمكنها - خاصة اليوم -

أن تكون مصدر إلهام للأفراد بشأن السلوكيات الفاضلة، ولكن لا يمكن أن تكون مصدرًا لرسم صورة نظام اقتصادي أو اجتماعي حديث مثالي أو دائم. وحيث أن الأمر كذلك نرى أن نظامًا اجتماعيًا حديثًا لا يمكن أن يكون نظامًا فاضلًا بحكم طبيعته الجبلّية. وإذا ما شاء المرء أن يجعل منه نظامًا فاضلًا فإنه سوف يستعين لذلك بنظام استبدادي حتى وإن أقيم باسم جمهورية الفضائل أو الجمهورية الفاضلة.

لذلك فإن من المهم إلى أقصى حد بحث ماهية الأفكار البناءة التي حظيت باهتمام ثقافات أخرى من مثل الثقافة الإسلامية وكيف عالجت المشكلات بكل ما انطوت عليه من تعقد موضوعي واضح. وسبق أن أوضحنا أن أوروبا احتاجت لقرون لكي تصل إلى حل لمثل هذه المشكلات بأسلوبها الخاص. ويمكن القول كقاعدة عامة إن الناس في العالم الإسلامي المتابعين للتطورات الاجتماعية الراهنة ويجهدون تفكيرهم بشأن هذه المسألة لن يصلوا، على الأرجح إلى حلول واضحة قاطعة. ولكن مع هذا، فإن أفكارهم واقتراحاتهم بشأن الحل ذات أهمية كبرى لمن يعايشون بشكل مباشر التحولات الاجتماعية؛ حيث يقدمون اختيارات صائبة تصب بدورها في الحوار السياسي. ولهذا نرى في تقييمنا للتفكير المستقبلي في العالم الإسلامي وفي غيره أنه تفكير واعد لدرجة كبيرة ويفيد للمستقبل بدلًا من اطراد الحوار الشائه بشأن الأصولية. ولكن يتعين أولا الإقرار بوجوده وترجمته وتنظيم حوارات بشأنه.

وواقع الحال ونحن بصدد الموقف الذي تناولناه في البداية أن الحاجة الملحة بوضوح الآن هي عدم عقد المزيد من المؤتمرات بشأن الأصولية الإسلامية. وليس مطلبنا هذا لأن ظاهرة الأصولية الإسلامية غير موجودة داخل العالم الإسلامي (وإنما العكس هو الصحيح) ولكن لأن التركيز عليها دون سواها يضلل الحوار ويفرض قسرا، كما شاهدنا، على الممثلين الإسلاميين أدوارًا شائكة. فضلاً عن أنه يقدم هنا في الغرب صورة غريبة وغير دقيقة عن الإسلام؛ إذ كثيرًا ما يجري تناول الأصولية على نحو مبتذل، هذا من ناحية. وناهيك عن المبالغة المسرفة من ناحية أخرى. هذا بينما يغفل الغرب على نحو شبه تام المحاولات التي تستهدف تحديث الإسلام. لذا نرى من المهم بشكل حيوي عقد مناقشات مع رجال الفكر وجماعات القوى السياسية ممن يناضلون لتأسيس سياسات مستقبلية لا تدس أو حتى لا تدبر في الخفاء

حلولًا رجعية، إن هذا مهم بشكل حيوي لنا ولكنه مهم كذلك بالمثل للإسلاميين الديمقراطيين من أبناء العالم الإسلامي وإن إعادة توجيه الحوار في هذا الاتجاه يعني أيضًا تحاشي خطر أن نصبح عن غير قصد الأبله الذي يفيد الأصوليين. زد على هذا أن الظروف لعقد حوار جديد مواتية إلى حد ما كما سوف نرى فيما بعد.

ونود أن نقرر على نقيض الافتراضات الشائعة، أنه لا توجد خطوط منازعات تنطوي على إمكانية انفجار شديد بين العالمين الإسلامي والغربي ولا حتى البدايات الأولى لذلك أو خط تنازع مستحدث بل ولا مواجهة وليدة منظمة(١١). وإذا تحدثنا عن النزاعات القائمة بالفعل نجد أن بعضها نزاعات معتدلة وبعضها الآخر كيانات متناثرة وإن وجدنا بعضًا منها نزاعات قاسية حقًا داخل البلدان العربية الإسلامية أو داخل العالم الإسلامي ككل. وهذه في الحقيقة هي نزاعات خاصة بالتحديث تشبه النزاعات التي شهدتها أوروبا ما بين القرنين السادس عشر والعشرين وإن جرت في ظروف مختلفة وأخذت إطارًا ثقافيًا مختلفًا. ونلاحظ في هذه النزاعات المحلية الراهنة أن العنصر الإسلامي – المسيحي يكاد لا يكون له دور سوى دور هامشي. هذا إذا ما أغفلنا الأقباط في مصر والمسيحيين في السودان ولبنان والفلبين (حيث إن أكثر من ٩٠ بالمائة من سكان الفلبين مسيحيون). وتتركز النزاعات عادة على نزاعات سياسية داخل المجتمع الإسلامي الذي نادرا ما يعمل باعتباره أمة إسلامية. ونجد بعامة أن النزاعات بين الدول الغربية العلمانية والأقليات الإسلامية داخل المجتمعات الغربية ظلت هي الأخرى هامشية. لهذا كله، وكما سبق أن قررنا نرى أن الوضع الذي ننطلق منه وضعًا مواتيًا.

ونرى لزامًا أن نؤكد هذا الموقف الأساسي سواء هنا في الغرب أو في الأقطار الإسلامية ذلك أن النظرية التي تصور الإسلام في صورة شيطان بدأت تروج وتشيع داخل الغرب بل وأكثر من هذا أنها تساعد على التركيز من جديد على ما يسمى "صراع الغرب – الشرق". وغالبًا ما يعبر عن هذا بوجه خاص ذات الناس الساعين جهدهم للنهوض بحوار مع المسلمين. ونسمع في الوقت نفسه وفي أوقات غير قليلة من يزعم أن صورة العدو الجديدة هذه إنما هي حيلة ميكافيللية لإبدال المفهوم القديم عن العدو الشيوعي. وينسى هؤلاء واقع أن تصور الشيوعية في صورة شيطان لم

يكن له أي تأثير منذ الستينيات وعلى مدى ما سمى بالحرب الباردة الثانية في أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات. وهذا هو السبب في أنه مع نهاية صراع الشرق – الغرب في ١٩٩٨/١٩٩٩ لم يشعر أحد سواء بين النخبة أو بين العامة أن صورة ما للعدو قد اختفت. لهذا فإن تصور الشيوعية في صورة شيطان ابتداء من الخمسينيات والستينيات لم تكن له سوى أهمية هامشية. ومن ثم لا حاجة لتقديم بديل. ونرى أن تصور شيطان جديد للدلالة على عدو جديد أعني إبدال الإسلام بالشيوعية، إنما هو إلى حد كبير تصور خيالي .بيد أنه لن يتوفر مفهوم واقعي عن الإسلام إذا ما رأى الناس أنفسهم هنا في الغرب يواجهون عدوًا متخيلاً وليسوا إزاء حقائق الإسلام (أو لتكون العبارة أكثر صوابًا نقول الصور المختلفة للإسلام)[١٢].

نظرة إلى ما هو أبعد من الحوار الإسلامي – المسيحي

على الرغم من كل هذا لا يزال الحوار الإسلامي – المسيحي بحاجة ملحة إلى أفق أرحب. وقد تفيد في هذا الصدد الملاحظات الأربع التالية.

أولاً : إذا كان ثمة خطر يتهدد المسلمين اليوم في كل أنحاء العالم فإن هذا الخطر ليس ماثلاً داخل النطاق الإسلامي – المسيحي بل في مجتمعات الأغلبية الهندوسية أي في داخل الهند. إذ هناك حيث يمثل المسلمون "أقلية" من ١٢٠ مليون نسمة، تجرى أنماط من الصراع يصعب تصورها في المناطق الإسلامية – المسيحية. ويمثل نطاق الصراع الدائر هناك أهمية كبيرة نظرًا لإمكانية اتساعه وانتشاره على نحو وبائي دون أية فرصة للخلاص منه. وبات الصراع يؤثر بالفعل في المجالات المحلية السياسية (الانحياز لمصالح الأقليات الطائفية). ونراه يتصاعد في بعض الأنحاء بشدة مؤسفة. وهكذا نشهد في الهند كل عناصر الصراع السياسي العرقي. وينازع كل طرف حق الآخر في الوجود. وتبلغ المأساة ذروتها بإعلان كل فريق عن أن الآخر هو العدو. وطبيعي أنه كلما اتسع نطاق التمايز وما ينطوي عليه من تفاعلات نفسية وسلوكية؛ أي كلما أصبح النزاع متجذرًا وملحًا داخل النفس زادت محاولات كل طرف لإعادة التحديد الزمني لهويته الجمعية. مثال ذلك أن يبتدع كل طرف أسطورة عن أصوله وتاريخه[١٣]. ونلحظ في الوقت نفسه أن واضعي استراتيجيات القوة يستخدمون هذه الأطر الرمزية السياسية العرقية لتشجيع الوعي السياسي العرقي في كل المناطق حتى تلك التي لم تكن

تشهده في السابق. وهكذا تتحول"المجتمعات الطائفية المتخيلة" إلى أطراف صراع قتالية وتحدد نفسها في ضوء كلمات سياسية عرقية (١٤).

وحري أن نلفت الانتباه إلى الصراع المتصاعد بين الهندوس والمسلمين ذلك لأنه حقيقة واقعة وليس متوهمًا فضلاً عما له من دلالات وتأثيرات دولية لما ينطوي عليه من أخطار نشوب حرب تقليدية، بل وربما تكون حربًا نووية بين الهند وباكستان. علاوة على هذا جدير بالذكر أن هذا صدام بين نظرتين مختلفتين إلى طبيعة الكون ونواميسه. إن الاختلافات بين الهندوسية والإسلام أكبر كثيرًا من الاختلاف بين الإسلام والمسيحية. ويمثل الصراع كارثة بكل معنى الكلمة أيضًا حين تثيره حركات شعبية (مثل الصراع بين الهندوس والسيخ). وطبيعي أن المسؤولين عند القمة لن تتهيأ لهم فرصة معالجة الأمر ما لم يتلقوا استجابة من كل الأطراف في القاعدة على اختلاف مشاربهم .ونعرف أن الهندوس والمسلمين والسيخ ومعهم أيضًا طوائف أقل تأثيرًا من الناحية السياسية مثل المسيحيين والبوذيين والزرادشتيين والبارسيين واليانيين، وهؤلاء ليس أمامهم من بديل سوى الحفاظ على الأشكال القديمة للتعايش المحلي أو اكتشاف صيغ جديدة للتعايش. لهذا كله نرى أن الأحداث في الهند من الأهمية إلى أقصى حد. وغير خاف أن الدولة العلمانية التي ورثتها البلاد عن السلطة الاستعمارية القديمة استطاعت حتى الآن أن توفر إطارًا لهذا التعايش. ولكن إذا ما فقد الناس الثقة في هذا الإطار فما هو البديل ؟ وطبيعي أن فرض أي حل قائم على الهيمنة (دولة هندوستان) سيكون كارثة وربما يعني إشعال حرب أهلية واسعة النطاق(١٥).

ثانيًا: إن النظر إلى ما وراء آفاق أكثر المشكلات حدة في مواجهة المرء يكشف عن خطوط نزاع حقيقية وليس للمسلمين والمسيحيين فيها غير دور هامشي، أو بعبارة أخرى النظر إلى حيث المجتمعات الطائفية الأخرى تقاتل بعضها. ترى ما الذي يدفعهم إلى هذه النزاعات ؟ ولنا أن نذكر كمثال هنا النزاع المتصاعد في سريلانكا بين البوذيين السريلانكيين والتاميل الهندوس. ترى ما الذي نتعلمه منه ؟

نعود لنقول إن الظروف الأولية للنزاع تماثل ظروف النزاع السياسية العرقية الأخرى. ولكن الواقع المذهل هنا أن الصدام يدور بين طرفين كل منهما يؤمن

بنظرية كونية تؤكد على عدم العنف على نحو لا نجد له مثيلاً في كل معتقدات العالم. ونخص بالذكر هنا أن مجرد ظهور شكل بوذي سياسي وقتالي يبدو بالضرورة وفي الواقع مناقضا تماما للعقيدة. لذلك نرى أن النزاع في سريلانكا مثال يوضح لنا إلى أي مدى يمكن حتى للنظرات الكونية التي تجسد أصلاً مبدأ الإحجام عن القوة والعنف في حالات الصراع يمكن استخدامها كأسلحة فكرية. وحري أن نعيد النظر في ضوء الصراع السريلانكي إلى الأسباب المزعومة والتي يروج لها دون مبالاة. هل بدأت هذه النزاعات كصدامات بين نظريات كونية وثقافات أو أديان بحيث نقول: إنها ضاربة بجذورها في مصادر وأصول مختلفة لدى ثقافة كل طرف؟ أم أنها على الأصح صورة لصراعات بشأن التطور الحديث بين جماعات مصالح حديثة يمكن تحديد أطرافها بوضوح ؟ هؤلاء كمثال نخب قديمة يجرى طرحها جانبًا، ونخب جديدة صاعدة، تتصدى لمزاعم سلطة نخبة ما بعد الاستعمار والتي يرونها غربية الهوى والفكر ورجال دولة فاسدة استأثروا لأنفسهم بكل الامتيازات. وها هنا نرى المهنيين الجدد (وأكثرهم مهندسون وعلماء) سدت السبل أمامهم دون شغل مواقع النخبة ويعملون في الغالب كرأس رمح للحركات الأصولية. ويجرى استخدام الجماعات المهمشة في المدن كقوة إثارة ودعاية للمرشحين الذين أخفقوا في الوصول إلى طبقات النخبة وغير ذلك (١٦).

ثالثًا : المعنى المتغير للقيم الثقافية في عملية التطوير يبدو أيضًا واضحًا إذا ما ألقينا نظرة مقارنة على شرق آسيا. نعرف أنها منطقة يمكن النظر إليها منذ عهد قريب باعتبارها وإلى حد كبير وريث أوروبا من حيث الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بل وربما السياسية. وأسباب ذلك لا تكمن أساسا في الكونفوشية، ولا حتى في الكونفوشية الجديدة على وجه اليقين؛ إذ أن هذه لا تزيد الآن عن كونها مجرد تيار فكري بين تيارات أخرى كثيرة. وإنما السبب الحقيقي في هذه الخلافة هو أن هذه المنطقة على مدى بضعة عقود مضت ولأسباب يمكن تحديدها بالاسم شهدت عمليات تحديث اقتصادي ناجحة أدت بدورها إلى تشكيل هيكل اجتماعي حديث (١٧). وجدير بالذكر أن النطاق الكامل لجوانب هذا الهيكل يمكن أن نلمسها أكثر فأكثر وضوحًا في شرق آسيا : خفض كميّ في

عدد الفلاحين وزيادة في أعمال المشروعات الخاصة المتحررة من إدارة الدولة وإن ظلت على علاقة بها، وطبقة متزايدة العدد من الأجراء الذين يتزايد نفوذهم السياسي بحيث يزيد طلبهم على العرض المتاح، وطبقة وسطى جادة ومجتهدة، وجماعات مثقفين يتزايد وعيهم بذاتهم باطراد. وتطالب، بل تكافح هذه الطبقات الاجتماعية في شرق آسيا اليوم من أجل حقها في المشاركة في صوغ الآراء السياسية وفي صنع القرارات. وتحقق نجاحًا أسرع كثيرًا من سابقيهم الأوروبيين وذلك لأن قوة دفع عملية إعادة بناء خبرة المجتمعات أعظم كثيرًا مما كانت عليه العملية في المجتمعات الأوروبية. هذا علاوة على أن جهودها السياسية لاكتساب مواقع قوية يدعمها ثقل اقتصادي متنام [١٨].

وهكذا فإن تعددية النظم السياسية التي نشهدها اليوم في شرق آسيا، وخاصة في تايوان وكوريا الجنوبية هي تعبير سياسي عن التكيف المؤسسي لنظم الحكم الفردية الاستبدادية القديمة وتحولها أكثر فأكثر إلى واقع ثقافي اقتصادي اجتماعي معقد[١٩]. وطبيعي أن هذا التكيف مثلما كان الحال في التاريخ الأوروبي ليس عملية يسيرة؛ بل مثقلة للغاية بالصراع. ونلحظ هنا أيضا أن التكيف لا يجري في مسار خطي بل مسار غير منتظم على الرغم من التوقعات الجيدة التي ننتظرها منه نظرًا لأنه تمت في السابق عملية إعادة تجميع للمجتمعات القديمة في صورة جماعات اقتصادية اجتماعية جديدة وقوية. ونلحظ أن هذا الواقع الأساسي لعملية إعادة الهيكلة الاقتصادية الاجتماعية لم تتأثر بالأزمة الآسيوية الراهنة.

وحري بنا في الوقت نفسه ألا نسيء تفسير الحوار الراهن بشأن ما يسمى القيم الآسيوية التي يمكن أن نتتبعها في شرق آسيا، وبخاصة في سنغافورة. إن القيم الآسيوية التي يروج الحديث عنها اليوم تماثل القيم الأوروبية القديمة في أوروبا. وتشير هذه القيم إلى أن الوحدة في التناغم وتوافق الآراء أفضل من التعددية. وأن التصويت للأغلبية وحماية الأقليات أمور غريبة، وتعلي كثيرًا من قيمة النظام والانضباط على قيمة الحرية التي تراها أنانية، وتضع الجماعة، والأسرة بوجه خاص، في مرتبة أعلى من الفرد، والواجب أهم من الحقوق، وسلطة الحكماء أو حكم الحكماء في مرتبة أعلى من النظام النيابي والدستوري. وتذهب هذه القيم الآسيوية إلى أن كبح السلطة

لا يكون بتقسيمها بل بفضل الممارسات الأخلاقية التي تحظى بدورها بتقديس التقاليد والأعراف. وتشبه الحاكم الصالح على مستوى الدولة بأب الأسرة الصالح. وإذا ما أثبت أنه طاغية تصبح المقاومة أمرًا واردًا ومشروعًا على المستوى النظري وفيما يتعلق بهذه المسألة فقط. وتضع الفلسفة السياسية للقيم الآسيوية الاستقرار أولا والديمقراطية تالية. وهذه أيضًا كانت فلسفة الحكام الأوروبيين قديمًا، ولا نزال نجد أصداءها في أوروبا حتى اليوم.

وبينما كانت مثل هذه المفاهيم كما أثبتناها الآن، مألوفة في التاريخ الأوروبي – وهي كذلك من حيث الواقع متطابقة تمامًا مع القيم الإسلامية – إلا أن لها في شرق آسيا (وكذا في جنوب شرق آسيا الآن) وظيفة أيديولجية خاصة بالنسبة للسلطة. إنها التعبير النمطي عن أزمة شرعية لنظم حكم تسلطية بالية داخل بلدان ناجحة اقتصاديًا بشكل نسبي. ذلك أن القيم الآسيوية تفيد في حجب المطالب السياسية للطبقات الاجتماعية الجديدة خاصة الطبقة الوسطى والأجراء. وتقوم هذه القيم الآسيوية في الصين بوظيفة إضافية وهي تبرير الوجود المستمر للحزب الشيوعي وحقه في احتكار السلطة. وهكذا نجد القيم الآسيوية تعبيرًا عن النزعة التسلطية الجديدة ويجرى الترويج لها عندما يتشكك المجتمع في النظام التسلطي للحكم الفردي الذي أضحى باليًا.

ولكن على الرغم من شيوع ورواج القيم الآسيوية إلا أنها أيضا علامة على التقهقر. إنها تفيد كرأس حربة أيديولوجية ضد المطالبات بالمزيد من الديمقراطية التي تطالب بها الفرق الاجتماعية الجديدة والتي تريد لها أيضًا دورًا نشطًا في التطوير السياسي. وتشير جميع الاحتمالات إلى أن هذه القيم لن يكون لها مستقبل في شرق آسيا ذلك لأن الأمر هنا على عكس واقع الحال في بلدان العالم الثالث؛ حيث نشهد مطالبات أعداد متزايدة من الشرائح الاجتماعية ذات الحراك الصاعد ترتكز على اقتصاد متطور متمايز. لذلك نرى أن صياغة المطالبات الجديدة لا تجري في سياق نظري تجريدي عن الحريات الأساسية أو عن حقوق الإنسان فقط بل هي مطالبات تدعمها ظروف وأوضاع اقتصادية واجتماعية.

رابعًا : تعتبر العملية في شرق آسيا مهمة لأنها تتباين على نحو مذهل مع تاريخ اشتراكية الأمر الواقع Realsozialismus ذلك أن الاشتراكية القائمة فعليا كانت أيضا

برنامج تطوير على أيدي أجهزة فردية استبدادية. إن تركز السلطة واحتكار حزب واحد لحقوق الهيمنة على المجتمع والاقتصاد والثقافة حاول البعض تفسيره على أنه تعبير عن الشمولية؛ بل باعتباره مثال لسياسة التطوير المرحلي عند بناء المجتمعات الاشتراكية. وقيل إن الهدف هو بناء "إنسان اشتراكي"، أو لعل الأفضل أن نقول"إنسانًا سوفيتيًا". وساد شعار قديم جرى حتى على لسان الحركات الاشتراكية في الغرب يقول "الجمهورية وحدها لا تكفي وإنما الهدف الحقيقي هو الاشتراكية".

ولكن لماذا أخفقت اشتراكية الأمر الواقع ولماذا تحقق شرق آسيا كل هذا النجاح؟ ثمة أسباب كثيرة ولكن نخص بالذكر أمرًا حاسمًا في سياق هذا النقاش. توضح لنا الإحصاءات الاجتماعية أن اشتراكية الأمر الواقع أدت دون شك إلى تحديث المجتمعات : تعلم الأميون القراءة والكتابة، وأصبح الفلاحون سكان مدن يعملون في مهن جديدة ومتباينة، وساد حراك اجتماعي صاعد في كل مكان. ولكن وقع حكام اشتراكية الأمر الواقع ضحايا وهم بأن الشعب الذي أصبح ذكيًا وكفوءًا ويعيش حالة حراك صاعد يمكن الاستمرار في معاملته معاملة الأطفال. وتعمق التباين الشديد بين الكفاءة المهنية والمعاملة السياسية للناس كأطفال. وتفاقم الوضع بسبب النتائج الخطرة لسوء الإدارة الاقتصادية. ومن ثم كان القمع هو الوسيلة التي لجأت إليها السلطات على مدى زمني طويل.ولكن كما أكدت نبوءات في مرحلة باكرة فإن عدم إجراء إصلاحات هيكلية أدت حتمًا إلى تحولات ثورية أسفرت ربما عن انتصار قصير الأجل للثورة المضادة (٢١).

وجدير بالملاحظة أن مسار الأحداث برمته مفيد وذو دلالة بالنسبة للحوار الذي نناقشه هنا. أولاً: إنه يتباين بصورة مذهلة مع تطورات الأحداث في شرق آسيا. ولكن التماثل بين بعض أشكال الأصولية الإسلامية وأيديولوجيا اشتراكية الأمر الواقع تماثل واضح أيضًا. مثال ذلك اهتمامها الشديد بتركيز السلطة، ومفهوم بناء أمة متجانسة أخلاقيًا كمبدأ أساسي في السياسة والمجتمع والاقتصاد والثقافة. والزعم بأن القيم الجديرة بالتحقق هي قيمهم "الأصيلة" وليست قيم الغرب البرجوازية الجديرة بالإدانة. ومن أسف أن النقاش الذي أصبح باليًا الآن والذي يتناول حقوق الانسان

في الغرب البرجوازي مقابل حقوق الانسان في المجتمع الاشتراكي يتكرر الآن ولكن بفارق واحد وهو أن حقوق الإنسان "الإسلامية" أو حقوق الإنسان الآسيوية وبخاصة الصينية حلت محل "حقوق الانسان الاشتراكية". ولكن بينما كان الهدف أصلًا من ترويج حقوق الانسان الاشتراكية هو ضمان اطراد سيطرة أصحاب السلطة ونفي دعاوى حق نقل السلطة إلى فرق اجتماعية جديدة وخاصة عملية تطبيق نظام ديمقراطي تعددي، نجد كقاعدة عامة الترويج "للقيم الإسلامية" هدفه تولي السلطة. وطبيعي أنه ما أن يتم الاستيلاء على السلطة حتى يستخدم أهل السلطان هذه القيم ذاتها لتحقيق الغرض نفسه –وكأنهم في ظل نظام اشتراكية الأمر الواقع – إذ سوف تتحول إلى أيديولوجية سلطة.

صفوة القول، يبدو واضحًا ولأسباب مختلفة أنه من المفيد إلقاء نظرة إلى ما وراء أفق الحوارات المسيحية – الإسلامية الدائرة الآن. إذ يمكن أن يبين لنا أن الأخطار الواقعية التي تتهدد المسلمين كامنة في مكان آخر غير علاقتهم مع الغرب، وأنها أولا وقبل كل شيء قائمة في داخل مجتمعاتهم هم وكذا في بعض أقاليم الهند. وسوف يبدو واضحًا كذلك أن ذات الصراعات الدائرة والمعارك التي يخوضها ويعاني منها المسلمون اليوم إنما تدور أيضًا في مناطق غير إسلامية؛ بل وفي مناطق لا تؤمن شعوبها بالعنف أصلًا وتمثل جزءًا من الرسالة الثقافية التقليدية. ونلحظ أن ما يجمع بين المجتمعات الإسلامية وهذه المجتمعات هو تعطل عملية التنمية والتطوير خلال فترة ما بعد الاستعمار أو بعبارة أخرى هو أزمة التطوير. ولكن شرق آسيا استطاعت تحاشي ذلك نتيجة سياسة تطوير تمت إدارتها بنجاح وذكاء. لذلك لا نجد علامات تشير إلى وجود ظواهر مثل ظاهرة الأصولية ولعل الأصوب أن نقول إن ما نشهده هو حركة دافعة في اتجاه التحديث الاقتصادي الاجتماعي ترادفت معها حركة دافعة من أجل التحديث السياسي في صورة تطبيق الديمقراطية وتأسيس دول المؤسسات. وحري بالمسلمين الذين يعتبرون الغرب"عفنا" أن يتعلموا الكثير من هذه العملية. وأكثر من هذا أن الغربيين غير الواعين بالتاريخ يمكنهم أن يكتشفوا ضمن هذه العملية جوانب تكاد تماثل ما شهده تاريخهم هم. ولسوء الحظ أن اشتراكية الأمر الواقع فقدت خلال مسيرتها التطورية فرصة التحديث السياسي ومن ثم انهارت نتيجة

لذلك. وهذه ليست أبدًا تجربة مبتذلة وغير ذات أهمية.

ثمة دروس ومزيد من الدروس. بيد أنها، ودروس أخرى، لم تحظ بالاهتمام والتفكير في الحوار الذي نحن بصدده على الرغم من أنها قد تفيد كثيرًا جدًا خاصة في ضوء الملاحظات الختامية التالية.

رسالة الحداثة – اقتراح

مصطلح الحداثة يمكن أن يستدعي إلى الذهن الكثير من المفاهيم : الالتزام بالعلم في الحياة، التكنولوجيا العقلانية، الخصوصية الفردية وغيرها. ويمكن للمرء أيضًا إذا شاء أن يعرف المصطلح بسلسلة كاملة من الأمراض والسلبيات الاجتماعية على نحو ما نجد في غالبية الحوارات الإسلامية – المسيحية : الاغتراب، افتقاد المعايير الأخلاقية الجمعية، الإباحية الجنسية، المجون الشهواني "كل شيء جائز" في رأي ما بعد الحداثة، الجريمة إلخ. ويمثل النقد واتهام الذات في أقصى صورهما نظرية الحداثة مثل الأصولية الحديثة (٢٢).

وتسيء النظرية الأخيرة بوجه خاص الحكم على حقيقة أن الحداثة نشأت وتطورت دائمًا من النقد والنقد الذاتي. والجدير بالملاحظة أننا إذا ما نظرنا إلى الحداثة جملة وليس بشكل انتقائي يمكن أن نقارنها من حيث نزوعها، ببرنامج مناهضة الأصولية. إذ بدأت بانتقاد النظام الاقطاعي وبلغت خلال العقود القليلة الماضية، آخر شكل من أشكال النقد الذاتي؛ أي ما بعد المودرنزم، وهو الشكل الذي يمكن أن نسيء فهمه إن لم نربطه بالحداثة ذاتها (٢٣) وأدت الأحداث خلال القرون الفاصلة إلى صعود موجة من التطورات. ذلك أن التنوير أفضى إلى الرومانسية وحفزت الانطباعية إلى ظهور التعبيرية. وأدت الفردية إلى ظهور حركات مناهضة للطائفية المحلية، ودفعت الرأسمالية إلى ظهور الاشتراكية كمنبر سياسي، وأفضت الدولة الدستورية الليبرالية إلى ظهور دولة الرفاهة الدستورية. ولم تقنع الحداثة نهائيًا بنفسها إذ بدأت بنطاق من الأفكار محدود وخاص بها ثم أخذت تدريجيًا تتسع لتصبح أكثر فأكثر شمولًا

واستيعابًا. وإذا كانت قد تضمنت في البدء أعدادًا قليلة من المتعلمين وطبقات الملاك إلا أن "الشعب" أصبح هو الدعامة والسند وهو المستفيد من الحداثة و لم يتحقق هذا إلا نتيجة لعملية التحديث المطردة. و لم تكتشف الحركات الداعية لمساواة المرأة بالرجل إلا منذ عهد قريب جدًا، وربما متأخر أن الحداثة بمعناها الصحيح هي واقع ذكوري خالص. وأدى هذا حتى بالنسبة لعلاقات "الجندر" الجنسين حسب المعنى والقيم الاجتماعية إلى أن أخذت الحداثة الآن في التحول تدريجيًا لتكون أكثر استيعابًا للطرفين. ويمثل هذا التنوع في الحداثة سر جاذبيتها ؛ أي حركاتها والحركات المضادة وما تقدمه من إشعاعات.

ولكن ثمة نتيجة لهذه الحقائق وقليلًا ما تلتفت إليها الأنظار. إذ نظرًا لأن الحداثة تعادل من نواح كثيرة عملية التحرر فقد كانت النتيجة التي ترتبت عليها حتمًا هي التعددية المتزايدة للهويات والمصالح وظهور رؤى ونظرات إلى العالم وصور الذات. وأصبح لزامًا التفكير في مسألة التعايش حينما تهيأت فرص الحراك الاجتماعي والوعي السياسي وتداخل العلاقات، وحيث لم تعد التعددية مجرد تصور ذهني وتحولت ظاهرة النخبة elitis phenomenon إلى ظواهر عامة لمجتمعات مقسمة وممزقة. كيف تسنى في مثل هذه الظروف تأسيس معايير للإدارة البناءة للصراع والتي تسمح، على الرغم من التعددية القائمة، بعقد اتفاقات موثوق بها تناهض استخدام العنف على الساحة العامة ؟ ذلك لأن التعددية بلا قيود وبدون ضمانات مؤسسية، أي التعددية العاطلة من إطار تشريعي متفق عليه ومعترف به سوف تعني نشوب حرب أهلية إزاء المسائل الخلافية المشتركة [٢٤].

وعلى الرغم من أنه لم يكن مقصودًا أن يستمر هذا زمنًا طويلاً إلا أن الحداثة الأوروبية كانت بمثابة نضال لا يكل ولا يهدأ من أجل تهيئة الشروط المعيارية والإجرائية والمادية والنفسية من أجل تعايش ناجح. إنها تاريخ إخفاقات كثيرة ولكنها أيضا وفي الوقت نفسه تاريخ الدولة الدستورية الديمقراطية التي لم تكن أبدًا ولا في أي مكان تسير في تطور خطي مطرد و لم تكن أبدًا عملية تلقائية لها غرض ثابت. وشهدت هذه العملية ابتكارات سياسية مثال ذلك حقوق الحماية المؤمنة مؤسسيًا والحريات الفردية الأساسية وتقسيم السلطات، والنظام العام المرتكز على التعددية السياسية..

إلخ. وطبيعي أن ليس بالإمكان نقل أي من هذه التجارب في سهولة ويسر، ولا حتى من خلال أعمال تبشيرية موجهة إلى بقية العالم. بيد أنها تبقى رصيدًا متاحًا للجميع.

ونلحظ فيما يتعلق بمشكلات التعايش أنها بدأت أيضًا في الظهور في بقية أنحاء العالم بمعدلات متزايدة بل وكثيرًا ما تكون في صورة تنطوي على قضايا تهدد بالانفجار على نحو يزيد كثيرًا عما كان في أوروبا في الماضي. وتؤكد هذه الحقيقة الأعداد المتزايدة من الحروب الأهلية. ونحن لن نرى مجتمعًا في العالم يقف على أعتاب التحديث بوسعه تجنب مشكلة التعايش. وإن افتراض قيام كيانات جمعية متجانسة كما هو الحال فيما يتعلق بالأمة الإسلامية أو غير ذلك من مفاهيم مماثلة، إنما هو سوء تقدير أو قمع للمشكلة مما يضاعف من عبء مهمة التغلب عليها. علاوة على هذا نجد في أغلب أنحاء العالم غلبة وكثافة الاشتغال بالسياسة دون أن يقترن هذا بما يستوجبه من توفر الآليات المؤسسية التي تساند وتدعم النتائج المترتبة عليه. وإن من دواعي الأسف أن نشهد في أنحاء كثيرة من العالم تقلص القاعدة المادية التي تمثل ضرورة لازمة دائمًا لمثل هذه الآليات. ولهذا فإن احتمالات الصراع السياسي تنذر بالانفجار ويصبح من المرجح جدًا معها سيادة وسائل أصولية أو قيام نظام استبدادي أو ديكتاتوري. وغني عن البيان أن أوروبا عانت الكثير من هذا في الماضي؛ ومن ثم يمكن أن نتعلم الكثير من الدروس في ضوء هذه التجربة أيضًا.

نظرة إلى المستقبل

لا ريب في أن الحوار بين الثقافات سوف يفيد في الحقيقة من الوعي بالتاريخ الواقعي لأوروبا بكل ما انطوى عليه من تعقدات حتى لا نقع ضحية لنظرة إلى العالم تقول بجوهر ثابت لا يتغير في الحياة. وأعيد هنا كلمات ديتر أوبرندورفر الذي يرى. أن الجمهورية الحرة Open Repuplic إنجاز أوروبي، إذ يقول :

لم تكن الدولة الدستورية الأوروبية سواء في أوروبا أو في ألمانيا النتيجة المنطقية والحتمية للتاريخ الأوروبي والثقافة الأوروبية. وإنما على العكس إنها لم تسد إلا بعد صراعات طويلة ضد التقاليد المهيمنة. و لم يمض وقت طويل جدًا منذ أن كانت ألمانيا بحاجة ماسة إلى مساعدة قوات الحلفاء لتحقيق هذه الغاية [٢٥].

إن الإقرار بهذه الحقيقة التي لا سبيل إلى دحضها من شأنه أن يفتح عيوننا لنرى الصراعات المتباينة والمتزايدة بشأن القضايا السياسية والثقافية - الاجتماعية خارج أوروبا والغرب. ويساعدنا هذا أيضًا على تجنب النظر إلى الثقافات الأخرى وكأن كلاً منها وجود في ذاته مستقل دون اعتبار لحقيقة وواقع التعددية المتزايدة في المجتمعات على الصعيد العالمي. إن التصورات القائلة بالجوهر الثابت لما هو بعيد وغير مألوف تطرح نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى في ضوء إشكالي ذلك لأنها وإلى حد كبير افتراضات ذهنية متخيلة.

لهذا نرى أن إمكانات قيام حوار مثمر فيما بين الثقافات أعظم كثيرًا الآن إذا ما ارتكز على تصورات واقعية بشأن ثقافة المرء وثقافات الآخرين. وتتجلى هنا وهناك

مهمة محورية وهي إجراء حوار بشأن المفاهيم المتعلقة بالتعددية السياسية والتنظيم المؤسسي لها. ونرى في ضوء شيوع الاشتغال بالسياسة كمبدأ أساسي في العالم أن بؤرة اهتمام الحوار الثقافي الدولي تتمثل في التفكير في كيفية تيسير صوغ صورة متحضرة وموثوق بها للصراع الحداثي. إن التصدعات الناجمة عن الجدل السجالي وهي تصدعات وانقسامات سياسية أيضًا تشق صفوف جميع المجتمعات فضلاً عن أنها قبل كل شيء تغفل الحدود الثقافية التي لم تكن أبدًا واضحة المعالم على أي نحو من الأنحاء.

وغني عن البيان أن إدارة سجال على صعيد العالم بشأن الثقافة سوف يهيئ فرصة فريدة لحوار ثقافي مرتكز على ثقافات تأملت ذاتها على نحو نقدي وأن يتحول إلى حوار دولي بكل معنى الكلمة(٢٦). ولهذا يتعين إزاحة وإسقاط جميع الحدود والقيود الذهنية إذا ما شئنا الاستفادة الكاملة من هذه الفرصة. وجدير بالذكر أن النتيجة المترتبة على هذه التأملات غير قابلة للتفنيد. وقد عبر عن ذلك منذ عهد قريب رومان هرتزوج فيما يتعلق بصوغ سياسة ثقافية خارجية إذ قال :

"يبدأ الحوار فيما بين الثقافات بإدراك الفوارق والخلافات داخل الثقافات ذاتها. إننا إذ نطرح تعددية ثقافتنا على طاولة البحث فإننا في الوقت نفسه ربما نعرض – بطريقة غير زائفة – التجربة السياسية والتاريخية الأكثر حسمًا التي عاشتها وعاينتها ألمانيا وأوروبا. وتؤكد هذه التجربة أن التعايش المتسامح والعملي والمتحضر أمر ممكن. وثمة درس غير مباشر وإن كان حاسمًا حري أن نفيد به عند وضع سياستنا الثقافية الخارجية؛ وهذا هو عين الدرس الخاص بالتسامح الذي مضت معه أوروبا شوطًا طويلًا وكلفها دماء غزيرة لكي تتعلمه" (٢٧) .

هوامش

المقدمة

1 – حتى عهد قريب جدًا فقط كان هناك من تقدم بافتراضات مماثلة خلال المناقشات الدائرة بشأن "القيم الاشتراكية" مقابل الغربية وهي المناقشات التي كانت لا تزال ظاهرة للعيان في العشرينيات بشأن القيم الألمانية مقابل الغربية.

2 – هذه النتيجة لا تناقض فكرة "ظاهراتية العمق"Depth Phenomenology في التحليل الثقافي، كما يدعو لها، على سبيل المثال هنريخ رومباخ Heinrich Rombach في كتابه Drachenkamph طبعة Freiburg 1996 pp.92. بيد أن لا تاريخية هذا النهج في افتراض واقعية الاكتشافات المماثلة من شأنها أن تطرح مشكلة يمثلها بوجه خاص افتراض أن "الخصائص الثقافية العميقة" التي تحددها هذه الاكتشافات هي محددات سلوكية مباشرة.

3 –وهكذا وكما يلاحظ ديرك بيكر Dirk Baecker فيما يتعلق بالثقافات التقليدية نجد أن "الثقافة تكون مفهومة إذا ما اعتقدنا أنها نوع من مخزون قيم مقبولة بعامة.

وأنها على الأصوب نتائج حوار بشأن القيم. إن شيئًا ما يكون مؤسسًا ثقافيًا إذا ما كان أمرًا مسلما به على الرغم من أنه ظل موضع شك وتساؤل شديد زمنًا طويلاً . مقتبسة من:

Meditation über die lücke. Kultur als sysmptom des u - vordenklichen und die verschiedenen versuche seiner B - wältigung; in: Frankfurter Rundschau، 4 march، 1997.

4 - انظر:

Eric Lionel jones: Das wunder Europa، Um welt، Wintschaft und Geopolitik in der Geschichto Europes und Asiens، Tübingen، 1991.

5 - انظر:

Karl August Wittfogel: Die theorie der oriantalischen G - sellschaft'. In Zeitschrift für Sozialfroschung، vol.7، 1938.

6 - انظر:

Samir Amin: Class et Natikon dans l'histoire et la crise co - temporains، Paris، 1979.

7 -انظر:

Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisatiuon، 2 vo - umes، Frankfurt am Main، 19863.

8 -هذا هو الفرض الذي طرحه أولريتش بيك Urlich Beck في:

Was ist Globalisierung?، Frankfurt am Main، 1997.

9 -انظر

Karl W. Deutsch: 'On Nationalism، World Regions and the Nature of the West'، in Per Torsvik (ed.): Mobilization، Center - Periphery Structures and Nation Building، Oslo، 1982.

10 - من وجهة نظر نظرية التنمية يعتبر مصطلح "الضغط في اتجاه التهميش" أكثر دقة. وحدث هذا أيضًا في أوروبا، انظر:

Dieter Senghaas: The European Experience. An Historical Critique of Development Theory Leamington Spa / Dover، NH 1985.

11 – انظر:

Ludger Kühnhardt: Stufen der Soureränität. In der "Drittn Welt" Bonn 1999.

12 – يمكن ملاحظة هذه العملية في كل أنحاء العالم. مثال ذلك أن العملية وثقها بيت جيست في الصين منذ عهد قريب في سجل رائع غني بالمعلومات تحت عنوان:

Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Hamburg، 1996.

وإن مثل هذا السفر الذي يحتوي على دراسات قيمة من هذا النوع على مستوى العالم حرى بنشره.

13 – المزيد من الصياغة الدقيقة عن "المصطلحات" الضعيفة في نظرية التنمية ناجم عن التغاير الهيكلي. انظر:

Dieter senghaas (ed.): Peripherer Kapitalismus. Frankfurt am Main، 1977.

14 – انظر:

Geert Hofstede: Cultures and Organizations. Software of the Mind، London، 1994.

15 – حرى بنا أن نؤكد، كما يذكرنا بوجه خاص جوهانس شوارتلاندر وهايز بيليفلتن أن تاريخ حقوق الإنسان لم يتأسس أولاً وأساسًا على عقيدة تفاؤلية تؤمن بالتقدم؛ بل على تجربة الحرمان الواقعي، أو لكي نكون أكثر دقة على تجربة إنكار الحرية، وهذا ظلم هيكلي نجده تاريخيًا في مختلف أزمات التحديث. ويذكر المؤلفان حروبًا دينية وأحداث قهر سياسي من خلال الدول البوليسية الاستبدادية المطلقة، وكذا البؤس الاجتماعي في الثورة الصناعية وغيرها. ونجد في الاتجاه نفسه أوترفيد هوف يؤكد أن الغرب خلق أولًا أمراضًا من مثل الاستعمار والتعصب الديني والدولة المطلقة المستبدة وهي أمور جعلت حقوق الإنسان ضرورة كشكل من أشكال العلاقة.

16 – وهذا ما يؤكده أيضًا وولفجانج هوبر في:

Wolfgang Huber; Menschenwürde und Menschenrecht، in Leviathan Vol.22، no.1، 1994.

17 – انظر:

Peter L. Berger and Thomas Luckmann: Modernität، Pl – ralismus udn Sinnkrise. Die Oriuentierung des modernen Menschen، Gütewrsloh، 1995.

18 – يمكن في ضوء هذه المشكلات الدفع، كما فعل وولفجانج ويلش بأن "مفهوم حقوق الإنسان" يمثل النموذج العملي الوحيد – على المستوى الثقافي ومستوى الدولة – والذي نعرفه بشأن المواقف الاشكالية على النحو المذكور. ويبدو لي في ضوء الوضع القاسي الذي يعيشه العالم اليوم، أن هذه النظرة تبرر النظرة الموقفية البرجماتية المسماة المفهوم "الأوروبي".

19 – انظر أحدث ملاحظة قال بها جورجن هابيرماس والتي يقول فيها: ولكن نجد اليوم ثقافات أخرى وأديانًا أخرى في العالم تواجه تحديات المجتمع الحديثة بالطريقة نفسها التي واجهتها أوروبا في الماضي وقتما كانت حقوق الإنسان والدولة الديمقراطية الدستورية شيئًا مبتدعًا ... وكان الفهم الأوروبي لحقوق الإنسان هو الإجابة على مشكلة تواجهها ثقافات أخرى اليوم، وواجهتها أوروبا حين كان لزامًا عليها التغلب على النتائج السياسية المترتبة على الانقسامات الطائفية.

وها هي نار التنافس بين العقائد الدينية تشتعل من جديد اليوم داخل المجتمعات التقليدية. ونلاحظ كذلك في المجتمعات التي تتصف نسبيًا بالتجانس الثقافي أن إنجاز إصلاح فكري في مجال العقائد التقليدية السائدة أصبح تدريجيًا ضرورة لا مناص منها.

20 – انظر:

Dieter Senghaas:Interkulturelle Philosophie angesichts in Ram Adhar Mall ed. Ethik und Politik aus interkultureller Sicht، Amsterdam، 1996.

21 – اضطراري إلى تكثيف دراستي الزمني بتناول هذه الفئات التي كان التقدير المسبق بشأنها أنها مسائل إشكالية.

(١) فلسفة ما بين الثقافات اليوم

1 – فيما يختص بفلسفة ما بين الثقافات، انظر بوجه خاص:
Ram Adhar Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen، Darmstadt، 1995.
Franz M. Wimmer: Interkulturelle philosophie، Vienna، 1995.
Winner: Vorlesungen zu Theorie und Methode der Ph – losophie im Vergleich der Kulturen، Bremen، 1997.

2 – لمن شاء مطبوعة رائعة عن بنية وديناميةِ المجتمعات التقليدية ومكتوبة من منظور مقارن مع تجميع الكثير من المكتشفات انظر:
Patricia Crone:Pre–industrial Societies، Oxford، 1989.

3 – عمليات التحول العلماني المذكورة هنا يتضمنها مصطلح "التعبئة الاجتماعية".

4 – لمزيد من الحوارات الشاملة انظر:
Christian Von Krockow: Soziologie des friedens، Güte – sloh، 1962 and Dieter Senghaas (ed): Den frieden denken. Frankfurt am Main، 1995.

5 – عن التوجه "الكوزمولوجي" النظرة إلى الكون ونواميسه لدى علم الأساطير، انظر:
Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Methophysik، Vienna، 1958.

6 – فيما يتعلق بالصين انظر الفصل التالي. وتعتبر مسألة التغلب على الفوضى أيضًا إحدى الموضوعات المهمة في الهندوسية، انظر:
Ernst Pulsfort: Was ist los in der indischen Welt? Freiberg، 1993.

وتفسيره لمفهوم دهارما.

7 – فيما يتلعق بأول تعليقات لي على هذه المسألة، انظر:
Dieter Senghaas: Interkulturelle Philosophie angesichts in Ram Adhar Mall (ed) Ethik und Politik aus interkultureller Sicht، Amsterdam، 1996.

8 – يجد القارئ تفسيرًا أكثر إسهابًا "للنظام السداسي للحضارات" في كتابي:
Wohin driftet die Wlet?Frankfurt am Main، 1994.

9 – لا شيء هنا من قبيل المعتاد أو البديهي. ذلك أن كل شيء.بما في ذلك التسامح يواجه دائمًا تجارب جديدة ومهولة، مثال ذلك ماحدث مع الحضور المتنامي للطوائف الدينية غير المسيحية في أوروبا.

10 – Edmund Husserl: Die Krisis des europäischen Mensche – tums und die Philosophie، Weinheim، 1995.

11 – نتيجة لهذه الظروف طورت أوروبا /الغرب ميلًا لإسقاط أفكارها الخاصة على العالم غير الأوروبي بشأن ما كانت هي عليه في السابق. وبدا هذا واضحًا يقينًا في الحوار المسمى "الاستشراق" ويعتبر استقبال كونفوشيوس في أوروبا منذ القرن السابع عشر نموذجًا أيضًا، ونجد في المقابل أن التلقي المحدود نسبيًا للعالم الروحي الأوروبي خارج أوروبا كثيرًا ما كان مثيرًا للدهشة.

12 – كثيرًا ما ينسى العالم الأوروبي / الغربي أن الدافع للحداثة منذ البداية استدعي وجود مناهضة الحداثة في الوقت ذاته. وإذا كانت الحداثة أثارت الشكوك والتساؤلات بشأن كل شيء، فإن مناهضة الحداثة قضت بعدم إثارة الشكوك والتساؤلات، إن الحداثة ومناهضة الحداثة مقترنان ببعضهما دائمًا. هكذا كانت حال أوروبا وهو ما نراه واضحًا في كل مكان اليوم.

13 – سوف أقتصر على عدد قليل من الأمثلة التوضيحية. انظر أيضًا:
Syed Hussein Alatras،Über Vermittlung und Vermittler in Zwischen den Kulturen Special Issue 8 of Spziale Welt، Göttingen، 1992.

14 – Richard Robison and David S.G. Goodman (eds.): The New Rich in Asia Mobile Phones، McDonalds and Middle Class Revolution، London، 1996.

15 – نلاحظ بوضوح في هذا الصدد أيضًا التوازي بين التجربة الأوروبية والعمليات الراهنة في كل مكان.

16 – انظر:

Johan Galtung: Der Weg ist das Ziel. Goudhi und die Alte – native– bewebung، Wuppertal، 1987.

17 – فيما يتعلق بروسيا، انظر:

Hans–Joachim Torke: Einführung in die Geschichte Ru – slands، Munich، 1997.

18 – انظر:

Bassam Tibi: Islamischer Fundamenutalismus، moderne Wissenschaft und Technologie، Frankfurt am Main، 1992.

19 – انظر الفصل التاسع.

20 – سبق لي أن لفت الأنظار إلى هذه العملية في أفريقيا وذلك في مساهمة سابقة، انظر:

Dieter Senghaas: Politische Innovation in: Zeitschrift für Politik، Vol.12، 1965.

21 – انظر إلى التفسير في:

Ferhad Ibrahim and Heidi Wedel (eds.): Probleme der Zivilgesellschaft in Vordern Orient، Opladen، 1995.

22 – انظر الفصل 3 عن المسألة بوجه عام، وعن حالة إيران انظر:

Daryush Shayegan: Le regarde motilé. Pays traditionnels face à la modernité، Paris، 1989.

23 – فيما يتعلق بهذا الخطاب، انظر المساهمات من أفريقيا:

Heinz Kimmerle and Franz M. Wimmer (eds): Philosophie et democratie en perspective interculturelle، Amsterdam، 1997.

ومن المفيد بوجه خاص المعلومات الواردة في:

Kwame Gyekye: Traditional Political Ideas. Their Re – evance to Development in Contemporary Africa' in: Gh – nian Philosophical Studies، vol.1، Washington، 1992.

24 – انظر:
Paul Krugman، The Myth of Asia's Miracle'، in: Foreign Affairs، vol. 73، no.6، 1994، and Chee Soon Juan: Dare to Change. An Alternative Vision for Singapore، 1994.

25 – يدافع جورجن هابيرماس في هذا الاتجاه نفسه في
Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. in En – wicklung und Zusammenarbeit'، vol.38، no.7، 1997.

26 – لمن يشاء نظرة شاملة انظر:
Beate Geist: Die Modernisierung der chinesischen Kulture. Hamburg، 1996.

27 – انظر:
Christine Köfer: Die Algerienkrise، Frankfurt am Main، 1997.

28 – للاطلاع على مثال من العالم الإسلامي انظر:
Abdullahi Ahmed An–Na'im: Toward an Islamic Reform – tion. Civil Liberties Human Rights and international Law Syracuse، 1989.

ومن العالم البوذي، انظر:
Sulak Sivartaksa: A Buddhist Vision for Renewing Society، Bangkok، 19943.

وعن رؤية كونفوشية انظر كتاب من تأليف شي والوراد ذكره في الهامش 24.

وعن إسهام من منظور هندوسي انظر:
Arvind Sharma: Hinduism for our times، Delhi، 1996.

وعن منظور أفريقي انظر المطبوعة الجديدة بقلم كوامي جيكاي الوارد ذكرها في الهامش 23، وكتاب "التقليد والحداثة" مهم جدًا مرجعيًا نظرًا لأنه يتناول المشكلة موضوع البحث من زاوية الفلسفة والتاريخ والأحداث الجارية والمفاهيم الأساسية وفيما يتعلق بهذه المناقشات، انظر الفصول التالية.

29 – انظر الفصل التالي.

30 – الأمر المرجح جدًا أن كليفورد جيرتس يفكر في شيء كهذا في كتابه عن "عالم مجزأ"، انظر محاضراته التي قدمها في فينا ولاتزال متاحة بالألمانية فقط:
Clifford Geertz، Welt in Stücken. Vienna، 1996.

31 –انظر الفصل 7.

(٢) هل من هدف يدعونا إلى النظر إلى الماضي؟

1 – يقدم لنا بيت جيتس معلومات عميقة عن حوار الثمانينيات وما يسمى "الحمى الثقافية" بما في ذلك عرضًا تفصيليًا عن العقود الأولى من القرن العشرين في:
Beate Geist، die Modernisierung der chiunesischen Kultur.، Hamburg، 1996.

2 – محاولة وثيقة الصلة (متضمنة إسهامات صينية) نجدها في:
Silke Krieger and Rolf Trauzettel (eds.): Koufuzianismus und die Modernisierung Chinas، Mainz، 1990.

وانظر أيضًا:
Wang Gungwu: The Chineseness of China، Oxford، 1991.

3 – Kar Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte، M – nich، 1949.

4 – من أهم القراءات وأكثرها فائدة كتاب:
Ralf Moritz: Die Philosophie imalten China، Berlin، 1990.

إذ أنه يربط بين تاريخ الفكر والتاريخ الواقعي.

5 – بحث جريجور بول في دراسة له مهمة إلى أي مدى تتطابق العقلانية النقدية (بوبر) مع الفلسفة الصينية الكلاسيكية، انظر:
Gregor Paul: Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie Munich، 1987.

6 – تمثل الدراسات المسيحية التالية عونًا كبيرًا بالإضافة إلى وثائق الفلسفة الصينية الكلاسيكية المتاحة بالإنجليزية أو في ترجماتها الألمانية. وتقرأ من وجهة النظر الصينية:

Yu–Lan: The History of Chinese Philosophy 2 vols.، Prin – eton، 1973.

Kung–Chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought، 2 vols.، Princeton، 1979.

7 – انظر التذييل في خاتمة الكتاب.

8 – انظر:

Heiner Roetz: China und die Menschenrechte. in Gregor Paul und Caroline Y. (ed.) Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage، Baden–Baden، 1996.

9 – انظر:

Elbert Duncan Thomas: Chinese Political Thought، New York، 1968.

10 – Kim Dae–jung: Is Culture Destiny? The Myth of Asia`s Anti – democratic Values'. In:Foreign Affairs vol. 73–6، 1994.

11 – انظر:

Fu Zhengzuan: China's Legalists. The Earliest Totalitarians and the Art of Ruling، New York، 1996.

12 – Confucius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü)، ed. by Ernst Schwarz، Munich، 1994.

13 – انظر:

Wolfgang Ommerborn هامش 6

14 – John Henderson: The Development and Decline of Ch – nese Cosmology، New York، 1984.

ويتحدث في هذا الصدد عن التفكير "المترابط". وفيما يتعلق بصيغ التفكير الكوزمولوجي "الخاص بالكون من حيث النشأة والنواميس، والتي تشبه الكون بالمجتمع أو الإنسان في النصوص قبل الفلسفية أو النصوص الفلسفية القديمة انظر:

Ernst Topitsch، Vom Ursprung und Endo der. Metaphysik، Vienna، 1985.

15 – من الدراسات المهمة التي صدرت أخيرًا:

Gregor Paul and Caroline Y. Robertson (ed.) op. cit (note 8).

Michael C. Davis (ed.)، Human Rights and Chinese Values. Oxford، 1995.

Theodore de Bary and Tu Weiming (eds.)، Confusianism and Human Rights، New York، 1998.

وفيما يتعلق بمفهوم حقوق الإنسان انظر الكتاب الذي صدر حديثًا

Sven-Uwo Müller، Konzeptionem der Menschenrechte im China des 20 Hamburg، 1997.

حيث أوضح بشكل خاص الفارق بين الصين (التوجه نحو الخير الجمعي) والغرب (التوجه نحو حماية الحقوق). بيد أن التفكير بشأن الحوارات الصينية الداخلية وما بينها من تناقضات ظل قاصرًا، كما وأن واقع "إطار التفكير الغربي" إنما يمثل ثمرة وحصاد صراعات سياسية ممتدة وأن القواعد الدستورية الراهنة إنما تحققت بعد هذه الصراعات، كل هذا لم ينل حقه من الدراسة التحليلية.

(٣) البحث عن التجديد

1 – انظر:

Bassam Tibi، Dia Krise des modernen Iislam، Frankfurt am Main، 1991.

Tibi، Der Islam und das Problem der kulturellen Bewält – gung sozialen Wandels، Frankfurt am Main، 1985.

2 – نجد سجلًا زاخرًا بالمعلومات في هذا الشأن في

Gilles Kepel: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Munich، 1995.

3 - Mohammed Arkoun: Pour une critique de la raison i – lamique، Paris، 1984. Arkoun، Rethinking Islam، Boulder، 1994.

4 – Jacques Berque: Der Koran neu gelesen، Frankfurt am Main، 1996.

5 – ظل بسام طيبي يؤكد على هذه الحقيقة سنوات. انظر ما صدر أخيرًا لهذا الكاتب:

Tibi، Der religiöse Fundamentalismus imÜbeergang zum 21. Jahrhundert، Mannheim، 1995.

6 – Martin Forstner; Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen in Johannes Hoffman (ed.): Begründung von Menschenrechten، vol.1، Frankfurt، 1991.

7 – يقدم لنا يوسف القرضاوي رؤية تتسم بالبصيرة النافذة إلى أبعاد وتنوع المباح وغير المباح في:

Le licite et L'illicite en Islam، Paris، 19923.

8 – فيما يتعلق بهذا الموضوع انظر:

Fatema Mernissi; Die Angst vor der Moderne. Frauen und Moderne zwischen Islam und Demokratie، Hamburg، 1992.

9 – Bassam Tibi، Der wahre Imam. Der islam von Mohammed bis zur Gegenwart، Munich، 1996.

10 – هكذا كانت الصياغة في رواية عن محاضرة قدمتها فاطمة المرنيسي وصادرة ضمن:

Civil Society (Cairo) vol.3، no، 31، Oct.، 1994.

11 – انظر في هذا الصدد:

Aziz Al–Azmeh، Die Islamisierung des Islam، Frankfurt am Main، 1996.

وفيما يتعلق بالدلالة اللاهوتية والعملية لهذه الحقيقة انظر:

Malika Zeghal، Gardiens de l'Islam Les Oulémas d'Al–Azhar dans l'Egypte contemporaine، Paris، 1996.

12 – Sadik J. al-Azm: "'Is Islam secularizable? in Jahrbuch für Philosophgie des Forschungsinstituts fur Philosophie Ha – nover، vol.7، Vienna، 1996.

13 – من الدراسات ذات الأهمية والدلالة في هذا الشأن:
Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschafdt in Islam، 2 vols، Munich، 1981.

14 – يقدم أركون منظورًا نقديًا للأيديولوجيا بالغ الصراحة (انظر هامش 3).

15 – انظر المقالات ذات الصلة في:
Companion Encyclopedia of Asian Philosophy، ed. Brian Carr London، 1997.

16 – Annemarie Schimmel: Der Islam Eine Einfuhrung، Stu – tgart، 1990.

17 – Abdullahi Ahmed an-Na'im: Toward an Islamic Reform – tion. Civil Liberties، Human Rights and International Law، Syracuse، 1990.

18 – تناول جود رون كرامر هذه المشكلات بطريقة جد مفيدة
Gudrun Krämer: Islam، Menschenrechte udn Demokratie' in Albrecht Zuynkter (ed.); Weltordung oder Chaos? Baden-Baden، 1993.

وانظر أيضًا:
Ivonne Yazbeck Haddad: Islamists and the challenge of Pluralism، Washington، 1995.

19 – جميع النقاط الجوهرية المذكورة نوقشت تفصيلًا في كتاب النعيم المذكور في الهامش17.

20 – فيما يتعلق بهذه النقطة يقتدي النعيم بمعلمه محمود محمد طه في كتابه الرسالة الثانية للإسلام.

Second Message of Islam، Syracuse، 1987.

وبسبب هذه الأطروحات اتهمت السلطات السودانية طه بالكفر وأعدمته عام 1985– وهذه نقطة في صميم الإطار السابق ذكره عن الهرطقة عند المرنيسي.

21 – انظر كتاب محمد عابد الجابري، مقدمة لنقد العقل العربي، مارس 1994.

22 – Nasr Hamid Abu Zaid; Islam und Politik. Kritik des r – ligiösen Disrurses. Frankfurt am Main 1997.
23 – Fuad Zaklariya : Säkularisiererung historische Notwendi – keit;

انظر أيضًا:

Zakariya، Laicite au islamisme. Les Arabes a l'heure du choix. Paris، 1989.

وانظر أيضًا محمد سعيد العشماوي فيما يتعلق بمناقشة العلمانية.

24 – انظر المقالات المنشورة في الملحق 11 من:
Journal Der Staat، Berlin، 1996.

25 – نجد مسحًا واسع النطاق للمناقشات المميزة يعرضها:
Andreas Meier; Der politische Auftrag des Islam.

26 – انظر أيضًا:
Robert D. Lee; Overcoming Tradition and Modernity The Search for Islamic Authenticity، Boulder، 1997.
Richard K. Khuri; Freedom، Modernity and Islam، Syr – cuse، 1998.

(٤) الشرود بدلاً من النظام العام

1 – Johan Galtung: Buddhism A Quest for Unity and Peace، Honolulu، 1988.
2 – Karl Jaspers: Vernunft und Freiheit. Stuttygart، 1959.

3 – عن سريلانكا انظر:
Jakob Rösel: Die Gestalt und Entstehung des Siunghalesi – chen Nationalismus، Berlin، 1996.

4 – لمزيد من المعلومات عن تاريخ وأشكال البوذية انظر:
Edward Conze، Der Buddhismus Stuttgart، 1995.

5 – ينبني الجزء التالي عن التفسير الموجز بقلم:

Theodor Khoury: Buddhismus in Emma Brunner - Traut (ed.) Die fünf ghwrossen Weltreligionen، Freiburg، 1991.

6 – المصدر نفسه ص42.

7 – المصدر نفسه ص44.

8 – المصدر نفسه ص46.

9 – المصدر نفسه ص47.

10 – المصدر نفسه ص48.

11 –حسبما قاله كلاوس هيليوس في مقدمته للنصوص البوذية الأصلية الواردة في الهامش4.

12 – انظر أيضًا:

Michael Carrithers، Der Buddha. Eine Einführung، Stu - tgart، 1996.

13 – انظر أيضًا:

Volker Zotz; Buddha، Reinbek b. Hamburg، 1991.

14 – المصدر نفسه ص97.

15 – Verena Reichle: Die Grundgedanken des Buddhismus، Frankfurt am Main، 1994.

16 – انظر:

Heinz Bechert: Buddhismus، Frankfurt am Main، 1966.

17 – انظر أيضًا:Masao Abe، المصدر نفسه (هامش 4) ص73.

18 – Klaus Mylius المصدر السابق (هامش 4) ص35.

19 – يمكن الكشف عن الحقيقة حتى في عناوين الكتب التي قد نتوقع معها العكس. انظر على سبيل المثال:

Charles Wei–hsun Fu and Sandra A. Wawrytko (ed.) Bu - dhist Ethics and Modern Society. New York، 1991.

20 – Sulak Sivaraksa: A Buddhist Vision for Renewing Society، Bangkok، 1994.

21 – فيما يتعلق بهذا الواقع نجد تأكيدًا خاصًا بقلم سولاك سيفاراكسا في الكتاب المذكور في هامش 20.

22 – نجد توضيحًا لهذا التوجه في أدبيات عديدة بقلم الدلاي لاما.
23 – نجد مناقشة توضح المشكلات المتعلقة بتوجه البوذية في المجتمعات الغربية والمعروضة هنا في:
Subhuti، Going Forth and Citizenship in "Western Bu – dhist Review" vol.I، 1994.
24 – Thomas Cleary (ed.): Dhammapada. Die Quintessenz der Buddha–lehre، Frankfurt am Main، 1997.

لهذا ليس لنا أن ندهش إذ نلاحظ أن الفروض الفلسفية البوذية الأولى صادفت شكوكًا المرة بعد الأخرى؛ بل ورفضًا ولأسباب فلسفية وعملية مما أدى إلى ظهور مدارس بوذية مختلفة.

(٥) من التعددية الروحية

إلى التعددية الحديثة
1 – انظر
1 – He lmuth Von Glasenapp: Die fünf Weltreligionen، Munich 1993
2 – Heinrich von Stietencron in Hans Küng and Heinrich von Stietencron: Christentum and Welterligionen. Hindui – mus، Munich
3 – Andreas Becke: Hinduismus zar Einführung، Hamburg 1996.
4 – Von Glasenapp، op. Cit. (note1)
5 – انظر المصدر نفسه.
6 – Rem Adhar Mall : Der Hinduismus. Darmstadt 1997.
7 – انظر المصدر نفسه .
8 – انظر الكتاب تأليف كونج وستيتنكرون المذكور في الهامش 2.

9 – انظر الحجج الواردة في الفصل الأول والمذكورة في الهامش 1.

10 – Monika Böck and Aparna Rao : Aspekte der Gesel – schaftsstruktur Indiens.

11 – Ernst Pulsfort . Was ist los in der indischen welt ? Frieburg 1993.

12 – فيما يتعلق بنظام الطوائف انظر التحليل السابق بقلم :

Ram Adhar Mall Studie zur indischen Philosophie und soziologie ، Meisenheim am Glan 1974.

13 – المصدر نفسه المذكور هامش 1 Von Glasenapp.

14 – انظر Böck and Rao المذكور في هامش 10.

15 – انظر Von Glasenapp المذكور في هامش 1 .

16 – منذ منتصف القرن التاسع عشر والمحاولات باسم الهندوسية الجديدة . تسعى إلى التوسط فكريًا بين الهندوسية والحداثة وتشير في هذا الاتجاه نفسه .

17 – انظر Mall المرجع نفسه الهامش 6 .

18 – هذا الإطار مشتق من التفكير السياسي في الهند القديمة .

19 – انظر

Hugh van Skyhawk . Hinduismus und hindutva، in Zeitschrift der Deutschen. Vol. 146، no.1، 1996.

وفيما يتعلق بالتقييم الفعلي للموقف انظر أيضًا .

Amartya Sen : The Threats to Secular India ، in New York Review of Booko، 8 April 1993"

20 – انظر :

Shalini Randeria Hindu–Fundamentalisumus in Georg E – wert et al. (eds) : Kulturen und Innovationen، Berlin 1996.

21 – انظر : Pulsfort الوارد ضمن هامش 11 .

22 – لإلقاء الضوء على هذا

Sudhir Kakar ، Die Gewalt der Frommen ، zur Psychologie religiöser ، Munich 1997.

23 – Christian Weiss et al. (eds) : Religion – Macht – Gewalt. Religioser – Fundamentalismus und Hindu–Moslem–

Konflikte in Sudasien، Frankfurt an Main 1996.

ومن الأمور اللافتة للأنظار ما نشهده أخيرًا من تراكم التقارير عن التغيرات التي طرأت على منظومة المواقف السياسية في الهند الناجمة عن الصحوة الاجتماعية للطبقات الدنيا من الشعب ويقول :

Erhard Haubold in " Frankfurter Allgemeine Zeitung of Dec. 1997.

"الوضع الذي لم يدانيه أي شك أبدًا على مدى القرون وهو سيطرة البراهمانيين أصبح الآن موضع تساؤل وشك من جانب طائفة المنبوذين والمسلمين والأقليات الأخرى ممن تحرروا بفضل نظام الاقتراع العام . وطبيعي أن هذا التمكين الذي حظيت به طبقة المنبوذين دعم عملية الزحف ويفسر حالة التمزق المطردة بين الأحزاب السياسية التي لم تكن لها دائمًا سوى أهمية إقليمية وتهاجم النظام البرلماني الفيدرالي ... ولا يخفى الحكام الجدد من طائفة المنبوذين من أن الوقت قد أزف بعد طول انتظار للسلطة" .

24 – انظر المقالات الواردة في الكتاب المذكور في الهامش السابق.

25 – Arvind Sharma : Hinduism for Times ، Delhi 1996.

26 – انظر المرجع نفسه ص 46 .

(٦) ملاحظات مبدئية

1 – Manfred G. Schmidt ، Worterbuch zur Politik، Stuttgart 1995.

2 – Christian Meier : Athen . Ein Neubeginn der Weltg – schichte Munich، 1997.

3 – Bernard Lewis : Demokratie und Religion imnahen Osten in Frankfurter Rundschau ، 29 Nov. 1997.

4 – القاعدة الذهبية: عامل الآخرين مثلما تحب أن يعاملونك به وحب للآخرين ما تحبه لنفسك.

5 – انظر الفصل 4 . ونجد تأملات من هذا النوع أيضًا في
Kwame Gyekye Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience ، Oxford 1997.

6 – Louis Dumont : Homo hierarchicus . Le systeme des castes et ses implications . Paris 1996.

(٧) صدام الحضارات – هل هو فكرة ثابتة ؟

1 – Samuel P. Huntington The Clash of Civilizations ? in Fo – eign Affairs ، vol. 72، no. 3 ، 1993.

2 – Samuel P.Huntington : The Clash of Civilizations and the Remaking of World Orders ، New York، 1996.

3 – Hans kung : Projekt Weltethos، Munich ، 1990.

4 – Michael Walzer : Thick and Thin Moral Argument at Home and Abroad ، Notre Dame ، IN 1994.

(٨) حقائق الصراعات الثقافية

1 – أواصل في هذا الفصل تأملاتي التي بدأتها في الفصل 4 من كتابي : Wohin driftet die welt ? Frankfurt an Main 1994. والفصل المعني عنوانه "هل الصراع الثقافي الدولي وشيك ؟"

2 – The Eederalist Papers ، no.11 ، New York 1961.

3 – عن سيد قطب أحد أبرز المفكرين الأصوليين الإسلاميين وأكثرهم تأثيرا وهو من أصل مصري انظر :
Gilles Kapel : Der Prophet und der Pharas ... Munich 1995.

4 – للاطلاع على رؤية أكثر تفصيلا انظر

Dieter Senghaas : Politische Innovation .... In Zeitschrift für Politik ، Vol. 12 ، 1965.

5 – للاطلاع على تحليل رائد انظر

John H Kautsky (ed.) : Political Change in Underdeveloped Countries . New York ، 1962.

6 – Roman Szporluk : Communism and Nationalism . Karl Marx versus Friedrich . List ، New York 1988.

7 – Bassam Tibi Politische Ideen in der " Dritten Welt ... in Pipers Handbuch der politischen Ideen، Vol.5، Munich 1987.

8 –انظر

Dieter Sanghaas : Konfliktformationen im internationalen System ، Frankfurt am Main 1988.

9 – انظر

Karl W. Deutch in Klaus jurgen Gantzel (ed.) Herrschaft und Befreiung in der weltgesselschaft، Frankfurt am Main 1975.

10 – التفرقة التالية بين نزعات قومية تنموية أولى وثانية وثالثة نجد وصفا كاملا لها ضمن سياق بحث عن القومية المقارنة في الفصل الثاني من كتابي المذكور في الهامش 1 .

11 –Friedrich List : Das nationale System der Politischen Oko – omie، Tübingen 1959. (First pub . 1841).

12 – Hèléne Carrere d`Encausse La glarie des nations et la fin de l`Empire sovietique ، Paris 1990.

13 – انظر الفصل 9 فيما بعد .

14 – في هذا الصدد أثبتت تحليلات أمريكا اللاتينية السابقة أنها على صواب تماما انظر :

Dieter Saughaas (ed.) : peripherer Kapitalismus . Frankfurt am Main 1974.

15 – للمقارنة انظر :

Mark Jeurgensmyer : The New cold War ? Religious N –

tionalism Confronts ، the Secular state ، Berkeley 1993.

16 – مقاومة الاستيعاب مقولة نعرضها فيما يلي مقابل المقاومة ضد الهيمنة الثقافية وتشير كلتا المقولتين إلى سياقين مختلفين تماما كما أوضحت في كتابي

Friedensprojekt Europa ، Frankfurt am Main 1992.

17 – انظر العمل الرائد في كتاب

Peter Waldmann and Georg Elwert (eds) Ethnizitat im Wandel ، Saarbrutcken 1989.

18 – علاوة على كتاب كيبيل المذكور في هامش 3 انظر أيضا أهم مجموعة مختارة من المقالات الغنية بالمعلومات ومكتوبة من وجهة نظر إسلامية في الكتاب الذي أشرف على تحريره :

Andreas Meier :Der politisce Auftrdes Islam ... Wuppertal 1994.

19 – ثمة بحث تسجيلي مفيد وله أهمية نظرية عامة

Theodor Hanf : Koexistenz im Krieg، Baden – Baden 1990.

20 – هنا أيضا يمثل كتاب كيبيل المذكور في هامش 3 مصدرا مهما للمعلومات خاصة مناقشته لمفهوم الجاهلية الذي يعبر عن ما يوصف بأنه انحطاط أخلاقي ومعنوي للمجتمعات الاسلامية .

21 – نجد توضيحا وتأكيدا لهذا في

Dieter Senghaas : The European Experience ، Leamington Spa /Dover 1985.

22 – Gernot Rotter (ed:) Die Welten des Islam ، Frankfurt am Main 1993.

23 – Marie – Janiene Calic : Krieg und Frieden in Bosnien – Hercegovina، Frankfurt am Main 1997.

24 – انظر الفصل السابع .

25 – ثمة نظرية تماثل هذه من حيث الغلو وتتناول "حرب الحضارات" انظر .

Bassam Tibi : krieg der Zivilisationen ، Hamburg 1995

26 – فيما يتعلق بالإسهامات ذات الصلة بقلم :

H.Kesting، R. Schnur and others

انظر الموجز بقلم :

Thomas Michael Meuk : Gewalt fur den Frieden ، Berlin 1992

27 – على الرغم من وجود دراسات مفيدة تصدر بين الحين والآخر من نوع الدراسات عن الصراع الثقافي كالتي صدرت مباشرة تعبيرا عن حركة التنوير انظر .

Christopher weiss (ed.) Von Obskurants und Eudamoni – ten ... jahrhundert ، st. Ingbert 1997.

28 – Ernest Nolte : Das Zietalter des Kommunismus in: Fran – furter Allgemeine Zeitung، Supplement Bilder und Zeiten'، of 12 oct. 1991.

29 – يفترض جوهان جالتونج أيضا أن الجماعات الكبرى لديها القدرة علي العمل انظر إسهامه.

Konfliktformation in der Welt Von morgan in Friedensbe – icht 1992، Vienna 1992.

(٩) عن القيم الآسيوية وغيرها

1 – يقدم رود يجر ماكينسكر دراسة تحليلية متوازنة .

Rudiger Machetzki : Ostasiens Heraus forderung، in Kaiser and Hanns W. Maull (eds) Deutschlands neue Aussenpol – tik، Vol.2:Munich 1992.

2 – فيما يتعلق بالمشكلة ومناقشتها انظر :

Werner Draguhn and Gunter Schucher (eds.) Das neue selbstbewusstsein in Asien : Eine Herausforderung? Ha – burg 1995.

3 – عرض تومي كوه في مقالة قائمة بالقيم الآسيوية التي يرد ذكرها كثيرا . وعنوان مقاله كالآتي :

The 10 Values that undergird East Asian Strength and Su - cess ; in international Herald tribune، 10 Dec. 1993 see also Chandra Muzaffar : Human Rights and the New World Order، Penang 1993.

ونقرأ ما يماثل قائمة كوه في :

King Dae - jung : Is Culture Destiny ? the Myth of Asian Anti-Democratic Values in Foreign Affairs، Vol.73، no.6،1994

وما لم تذكره هذه القائمة هو الوجه الآخر للقيم الآسيوية السائد في الواقع العملي لمجتمعات جنوب وشرق آسيا : الفساد ومحاباة الأقارب ونقص الشفافية (خاصة في أعمال البنوك) ونقص المؤسسات الديمقراطية الموثوق بها مثل مؤسسات العدالة المستقلة والصحافة الحرة: وتشكل هذه الحقائق خلفية الأزمة التي وقعت فيها الدول المتسلطة في المنطقة منذ خريف 1997.

4 - انظر

Mihail Manoilesco : Die nationalen Produktivkrafte und der Aussenhandel، Berlin 1937.

5 - انظر الحجج الواردة في الفصل السابق .

6 - انظر

Gunter Schubert ... etal (eds.) Demakratisierung und pol - tischer wandel، Münster 1994.

7 - In Die Zeit، no. 49.2 Dec.1994.

8 - انظر أيضًا

Sebastian Heilmann : Menschenrechte und staatsmach in Ostasien ، in : Nord-Süd aktuell، Vol.9، no.12،1995.

9 - انظر

Robert A.Scalapino : Democratizing Dragons : South korea and Taiwani in Journal of Democracy، Vol.4، no.3،1993.

10 - انظر :

Corazon Aquino، etal. (eds): Democracy in Asia. Seoul 1995.

11 – انظر :

Ulrich Menzel and Dieter Seughaas : Europas Enturick – lung und die Dritte welt. Frankfurt an Main 1986.

12 – انظر أيضًا :

Eun–Jeung Lee : Konfuzianismus und Kapitalismus ... Münster 1997.

13 – انظر :

Theodare de Bary: The New Confucianism in Beijing، in: The American Scholar، Vol.94، no.2،1995.

14 – انظر أيضًا :

Manfred Pohl، in: Entwicklung und Zusammenarbeit Vol.36، no.2، 1995.

(١٠) ملاحظات مبدئية

يكاد يكون من المستحيل استقصاء أدبيات "حروب الثقافة" في الولايات المتحدة الأمريكية. انظر أحدثها :

1–Arthur . M . Schlesinger : The Disuniting of America . R – flexion on a Multi cultural society . New York 1992 .
Todd Gitlin : The Twilight of Common Dreams. Why America Is wracked by Culture Wars، New York 1995.

2 – ثمة محددات متنوعة لدعم هذا النمط للنزاع وقد ناقشها ميلتون إصمان :

Milton Esman . The Management of Communal Conflict ، in : public Policy ،vol. 21، 1993.

3 – فيما يتعلق بهذا النزاع انظر :

Alan Mittleman : Jüdischer Fudamentalismus، in Au – landsinformationen، no.9، 1996. Puli–koured Adeneurs foundation.

وتظهر أيضًا تقارير منتظمة عن الحالة الداخلية في إسرائيل وذلك في ملحق
Frankfurt Allgemeine Zietung.

(١١) نحو توجه جديد للحوار بين الثقافات

1 – Friedrich Neitzsche :Von Nutzen und Nachteil der Historio fir doa Leben in wereke، Dermstadt 1963.

2 – Dieter Senghaas : The European Experience ، Leamington spa/Dover 1985

وهذا الكتاب متاح الآن باللغة العربية . طبع في دمشق ضمن سلسلة الدراسات الاجتماعية مجلد22.

3 – فيما يتعلق بهذا الموضوع انظر :
Ulrich Beck et al، Reflexivo Modernisierung. Eine kontr – verse، Frankfurt am Main 1996.

4 – S.G.R.C. Davis : Magna Carta، London 1992.

5 – فيما يتعلق بهذا الموضوع انظر أحدث ما ظهر :
Haus Maier : Wei universal sind die Menschenrechte? Freiburg 1997.

6 – مثال لم تكن هناك في العالم الغربي قبل الحرب العالمية الأولي سوى ثلاثة بلدان تطبق الاقتراع العام، كما وأن حق المرأة في الاقتراع يمثل أساسا إنجازا تحقق خلال القرن العشرين .

7 – انظر :
Hella Mandt : " Die offene Gesellschaft und die Wurzlen des zeitgenossischen Fundamentalismus in Staaswisse – schaften und staats praxis، vol.4، No.2، 1993.

8 – يوجد في المطبوعات الألمانية استثناء واحد مقبول يمكن ذكره هنا :
Andreas Meier : Der politische Auftrag des Islam ... Wu – pertal 1994.

9 – انظر الفصل 3 فيما قبل .
10 – Bassam Tibi : Der religiose Fundamentalismusim übergang zum 21. Jahrhundert ، Mannheim 1995.
11 – انظر الفصل 7.
12 – نذكر في هذا الصدد كتابا باللغة الألمانية حرره
Gernot Rotter : Die Welten des Islam، Frankfurt am Main 1993.
13 – Ernest Pulsfort : Was ist los in der indischen Welt ? ... ، Freiburg 1993.
14 – Thomas Meyer : Identitats - Wahn Berlin 1997.
15 – Amartya sen : The Threats to secular india " in New York Review Of Books، 8 April 1993.
16 – عن هذه الظاهرة انظر :
Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.) : Fundame – talisms Observed. Chicago 1991.
17 – Ulrich Menzel . In der Nechfolge Europas ... ، Munich 1985.
18 – Ulrich Menzel and Dieter Senghaas : Europas Entwicklung und die Dritte welt ... ، Frankfurt an Main 1986.
19 – انظر الفصل 9 .
20 – عن الصين انظر :
Dieter senghaas: Wie geht es mit china weiter ? in: Levi – than ، Vol. 24، no.1، 1996.
21 – ديتر سنغاس المصدر نفسه هامش 2 .
22 – نقرأ سجال في هذا الشأن في :
Sybille Fritsch -Oppermann (ed.) Fundamentalismus der Moderne? Christen und Muslime in Dialog ، Loccum 1996.
23 – Wolfgang Welsch ، Unsere postmoderne Moderne ، Berlin 1993.

24 – عن هذه المشكلة انظر إسهامات في

Dieter seughaas (ed.) : Den Frieden denken ... Fraukfurt an Main 1995.

25 – Dieter Oberndorfer : Die Politische Gemeinschaft und ibre kultur in : Aus politix und zeitgeschichte ، nos. 52/53، 1996.

26 – يؤكد وولف ليبنيز رأيا في هذا الاتجاه :

Selbstkritische Moderne. In Internationale Politik، Vol. 51،3 no.3، 1996.

27 – الاقتباس من خطاب للرئيس السابق لجمهورية ألمانيا الاتحادية، رومان هيرتزج، بمناسبة حصوله على جائزة جوتيه في 22 مارس 1998 في فيمار .



ثبت المصطلحات

أ

ث

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي